PLATÓN

Colección Griegos y Latinos

República

LOSADA

PLATÓN

REPÚBLICA

Colección
Griegos y Latinos

PLATÓN

REPÚBLICA

Introducción, traducción y notas de
MARISA DIVENOSA Y CLAUDIA MÁRSICO

Editorial Losada

Platón
República. – 1ª ed. – Buenos Aires: Losada, 2005. – 648 p.; 21 x 14 cm. – (Griegos y latinos)

Traducción de: Marisa Divenosa y Claudia Mársico

ISBN 950-03-9313-1

1. Filosofía Antigua. I. Divenosa, Marisa; Mársico, Claudia, trads. II. Título
CDD 180

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Título original griego:
Πολιτεία

1ª edición: junio de 2005

© Editorial Losada, S. A.
Moreno 3362
Buenos Aires, 2005

Tapa: Producción editorial

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Introducción

1. Platón, la política y las ideas de su tiempo

Sin proponer una interpretación autobiográfica de la obra, no obstante es evidente que la lectura de la *República*, como la de ningún otro diálogo de Platón, se enriquece con el conocimiento de los acontecimientos políticos de los que él fue testigo. Vale la pena, entonces, detenernos en algunos datos. Platón nació en Atenas, o según algunas fuentes en la cercana isla de Egina, en el año 427 a.C.,[1] y creció en una época en la cual su ciudad disfrutaba todavía del momento de esplendor tras su victoria en las Guerras Médicas, en medio de una hegemonía política que tuvo ecos palpables en la cultura. Sin embargo, ya unos pocos años antes del nacimiento de Platón, Grecia se desplomó

[1] La cuestión de las fuentes para la reconstrucción biográfica es compleja, ya que los testimonios son tardíos y poco confiables. Un estudio detallado permite colegir que la mayoría de los datos proviene de la *Carta VII*, un texto sospechado de inautenticidad, pero que aun cuando no fuera de puño de Platón es muy probablemente de un contemporáneo cercano, por lo cual no pierde mucho de validez como documento. Entre las fuentes tardías sobresale Diógenes Laercio, que dedica el libro III de su *Vida de los filósofos ilustres* a Platón. El estado altamente conjetural de los datos es plasmado de manera extrema en el trabajo tradicional de G. Boas, "Fact and Legend in the Biography of Plato", *The Philosophical Review* 57.5 (1948). Más tarde se ha devuelto algo de confianza a la tradición, aun sabiendo que estamos en el terreno de lo posible y no de lo cierto. Una actitud así puede verse especialmente en W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, trad. esp. A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, 1990.

en una lucha interna que enfrentó a dos facciones lideradas por Atenas y Esparta conocida como la Guerra del Peloponeso, origen de múltiples pesares.[2] Aunque en principio conservó la confianza en su primacía militar, paulatinamente la situación ateniense fue empeorando. La firma de la Paz de Nicias (421 a.C.), que marcó una tregua en el enfrentamiento, es un signo de la fuerza de que gozaba todavía Atenas en ese tiempo; pero esto no duraría mucho, pues en el 415 a.C. los atenienses se embarcaron en la desastrosa expedición a Sicilia. De este golpe irreversible ya no hubo posible recuperación.

Proveniente de una familia aristocrática, Platón difícilmente pudo quedar al margen de los avatares políticos de su época. En el año 404 a.C. Esparta venció finalmente en la Guerra del Peloponeso, al mismo tiempo que se instauró en Atenas el régimen de los Treinta Tiranos. Este gobierno pro-espartano –que contaba entre sus representantes activos a Critias y Cármides, primo y tío de la madre de Platón respectivamente–[3] tuvo sólo una fugaz vida de nueve meses, que sin embargo resultaron suficientes para levantar las iras del pueblo y sembrar la sed de venganza. Una vez instalada nuevamente la democracia, el clima de violencia se mantuvo, y es precisamente en ese momento que enfrentaron la muerte los mencionados Critias y Cármides y tuvo lugar además la condena de Sócrates, en el 399 a.C.[4] Este último hecho impactaría fuertemente en Platón, quien había pasado aproximadamente ocho años

[2] El rechazo de este desgarramiento está presente con vivacidad en los pasajes sobre la guerra de *República*, V.466d ss.

[3] No toda su familia adhería al grupo oligárquico. Su padrastro era un fervoroso partidario de la democracia, lo cual puede haberle dado amplitud de elementos para juzgar los desaguisados de ambos bandos.

[4] Probablemente las relaciones de Sócrates con el gobierno de los Treinta, así como con personajes como Alcibíades, a quien buena parte

al lado de su maestro y contaba entonces con veintiocho años. Suele repetirse que una de las marcas indelebles que aquél le dejara para siempre sería la concepción de que entre filosofía y moralidad existe una profunda unión, pero habría que agregar que probablemente lo que vivió junto a Sócrates lo haya convencido de que es imposible desentenderse de los asuntos políticos, ya que un orden injusto terminará por inmiscuirse en el ámbito privado arrojando sus efectos nefastos en la vida de cada uno de los ciudadanos, frustrando sus espectativas o llevándolos incluso a la muerte. Los esfuerzos de Platón se orientaron, entonces, a buscar alguna respuesta al problema de la participación política que no implicara entrar en el juego de las magistraturas, desgastantes piras que consumían las fuerzas de los ciudadanos sin producir resultados palpables en la vida de la comunidad.

Si la democracia y la oligarquía, los modelos políticos que conformaban las alternativas de la época, podían dar lugar a hechos de este tipo, indudablemente Platón los habría de considerar como regímenes insanos. Pero no sería ésta la única causa de su desafortunada experiencia política. A la muerte de Sócrates, según dice Aristóteles (*Metafísica*, I.6.987a) se acercó a Crátilo, de supuestas inclinaciones heraclíteas, aunque otras fuentes, como DL (III.6), dicen que este contacto fue previo a la época en que frecuentaba a Sócrates. De todos modos, como muchos otros integrantes del grupo socrático, Platón pronto dejó el clima enrarecido de Atenas y, en un período difícil de reconstruir, vivió un tiempo en la ciudad de Mégara, don-

---

de la opinión pública responsabilizaba por la derrota ateniense, hayan influido en el juicio. Sobre este punto, véase C. Eggers Lan, en Platón, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 2002 (reed.).

de según parece conoció a Euclides de Mégara,[5] y luego visitó Cirene, lugar en el cual entró en contacto con el matemático Teodoro. Desde ahí pasó a Italia y conoció a los pitagóricos Filolao y Eurito, quienes habrían dejado su impronta en las concepciones de dualismo metafísico –entre otros aspectos– que Platón expondría posteriormente. Según algunas fuentes, Platón, tras su estancia en Sicilia, a la cual nos referiremos enseguida, habría llegado incluso hasta Egipto. Al regresar a Atenas fundó una escuela en un solar dedicado al héroe Academo, por lo cual llevó el nombre de Academia. Esta escuela, a la que con deliberado anacronismo se suele llamar "la primera universidad", sacó a la filosofía de la plaza pública para institucionalizarla, proveyéndole una metodología y lineamientos normativos que, en cierta forma, comenzaron un proceso de profesionalización de las tareas intelectuales. A pesar de la falta de referencias sobre la vida dentro de la Academia, puede colegirse que se basaba en la convivencia entre maestros y discípulos, que formaban así una comunidad teorética donde los temas principales de discusión debieron de ser los éticos y políticos, sin descuidar los estudios matemáticos.[6]

Refirámonos ahora a la segunda experiencia política insatisfactoria cuyos ecos se hacen oír en la *República*. En la *Carta VII* se cuenta que visitó tres veces la ciudad de Siracusa, en Sicilia. La primera fue durante el gobierno de Dionisio I, al-

[5] Euclides de Mégara, nacido alrededor del 450 a.C. se formó, según dicen las fuentes antiguas, en la filosofía eleática, a la vez que frecuentó a Sócrates en Atenas. A la muerte de éste se trasladó a su ciudad natal y fundó lo que se conoce como la Escuela megárica, caracterizada por la combinación de eleatismo y socratismo con marcada propensión a un logicismo de tipo erístico.

[6] Sobre este punto, véase P. Hadot, "Platón y la Academia", en *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998, y K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988.

rededor del 387 a.C. en una visita al cuñado de éste, Dion, con quien había entablado una relación cercana.[7] Según cuenta Diógenes Laercio (III.18), en el curso de una conversación Platón discutió con el gobernante y Dionisio decidió que Platón pagara sus ofensas con la muerte. La intercesión de Dion en defensa de Platón no calmó al rey, quien entregó al filósofo al lacedemonio Polis para que lo llevase a Egina, donde regía una ley según la cual todo ateniense que llegara a la isla sería ejecutado sin juicio alguno. Los hechos que siguieron son confusos. Platón, por supuesto, no fue ejecutado sino que, a la manera de los enemigos de guerra, fue puesto a la venta como esclavo en el mercado. Finalmente, un tal Aniceris de Cirene lo reconoció y, tras comprarlo, lo liberó. Si bien estos detalles distan de merecer confianza, lo cierto es que alrededor de 387 a.C. Platón volvió a Atenas y emprendió la tarea de fundación de la Academia. Pasados los años, y no obstante todas estas desgraciadas peripecias, poco después de 367 a.C., año de la muerte de Dionisio I, Platón realizó una segunda visita a Siracusa. De nuevo cuenta Diógenes que Dionisio II –hijo y sucesor del anterior– habría prometido a Platón un grupo de hombres y un territorio en el cual el filósofo podría instalar su proyecto de organización política. Sin embargo, Dionisio no cumplió su promesa y Platón llegó a estar en real peligro. Sólo por la intervención del pitagórico Arquitas, que reinaba en Tarento, le fue posible dejar Sicilia. Si algo así sucedió, podría ser un indicio de que Platón, que contaba en este momento con sesenta años y ya había escrito la *República*, no renunciaba al ideal de verla concretada en un Estado real. Tal vez por eso no se abstuvo de realizar un tercer y último viaje en el 361 a.C. Como

[7] Si el epigrama de ribetes eróticos dedicado a Dion que se atribuye a Platón es cierto, su relación podría enmarcarse bien en las recomendaciones sobre la relación con los amados en *República*, III.403a-b.

en los casos anteriores, nada pudo hacer para modificar las convicciones y actitudes de Dionisio II, ni siquiera para evitar que sus relaciones con Dion entraran en una espiral de violencia que terminaron en una guerra civil en la que Dion obtuvo una efímera victoria.[8] La última época de Platón transcurrió en la Academia en compañía de sus discípulos, entre quienes se contaban Aristóteles, Eudoxo y Espeusipo, su sobrino. Tras su muerte en el 347 a.C. a los 80 años, este último lo sucedió en la dirección de la Academia.

Para dimensionar los problemas a los que se pretende responder en *República*, además de estas experiencias políticas, hay que tener en cuenta otro tipo de enfrentamiento, esta vez en el terreno teórico, que se daba en el mundo intelectual al que Platón se asomaba. Desde hacía tiempo Grecia había asistido a la aparición de numerosos intelectuales a los que suele darse el nombre equívoco y poco preciso de "presocráticos", y que encarnan la más antigua tradición de que tenemos noticia en relación con el intento de proyectar sistemas teóricos que expliquen lo real. Vale la pena no perder de vista que entre los griegos, y por extensión en Occidente, la verdad tiene un *status* de problema, básicamente porque no existe un *corpus* doctrinal incuestionado que pueda servir como criterio orientador, de modo que en principio cualquier idea que se plantee es potencialmente tanto verdadera como falsa. La carencia de un horizonte religioso orgánico hace que la tradición se edifique sobre el horizonte de la falta de un saber garantizado, y despierte, por lo tanto, la necesidad de suplir esa

[8] La historia de este período está relatada vívidamente en la *Vida de Dion*, de Plutarco. La comunidad entera de la Academia se movilizó tras la suerte de Dion, hasta el punto de que otros discípulos de Platón se sumaron a sus tropas. Entre ellos estaba Eudemo, que pereció en la lucha, a quien Aristóteles dedicó uno de sus diálogos de juventud sobre la inmortalidad del alma conservado fragmentariamente.

falta con sistemas alternativos. Así, entre estos sistemas presocráticos emerge la intención de determinar la existencia de principios que aseguren orden y fundamento para lo real más allá de la multiplicidad y caoticidad que se brinda a los sentidos.

En este sentido, Heráclito de Éfeso había llamado la atención sobre la inestabilidad y cambio de lo que se ofrece a la experiencia, con lo que Platón sintetiza en *Crátilo*, 402a como *pánta khoreî*, "todo fluye", subrayando así el cambio e inestabilidad del mundo. Pero al mismo tiempo, como fundamento y contrapartida de esta variación permanente, Heráclito postuló un principio firme, el *lógos*, que constituye una razón ordenadora que da sentido y cohesión a la realidad en perpetuo cambio. En la misma línea, Parménides postuló que el plano de lo cambiante es ilusorio y que existe un plano de realidad plena, precisamente "lo que es" (*tò ón*), que en rigor constituye lo único sobre lo que se puede tener conocimiento cierto.[9] En estos planteos, más allá de la visión del mundo circundante como caótico e ilusorio, se subraya la posibilidad de acceder a principios ciertos y de captar parámetros que organicen lo real y ofrezcan orientación a la conducta humana.

Estos intentos de establecer criterios sólidos fueron rápidamente objeto de críticas por parte de un grupo de intelectuales a los que suele llamarse "sofistas",[10] que señalaron las dificultades de este planteo haciendo hincapié en la

[9] Sobre los sistemas de Heráclito y Parménides, véase C. Eggers Lan y V. Juliá, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978.

[10] Muchas objeciones se han hecho a la posibilidad de hablar de "los sofistas" como si se tratara de un grupo homogéneo en cuanto a sus ideas y prácticas. Sabiendo que es impropio adscribirlos a un mismo "movimiento" o escuela, nos referimos aquí a una idea que fue sostenida al menos por varios de ellos. Véase G. Kerferd, *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1981 (ed. fr. 1999).

imposibilidad de decidir fundadamente entre discursos diferentes sin un criterio para identificar los verdaderos. La inestabilidad de la realidad humana fue un punto de partida fundamental para el relativismo sofístico, por el cual no es posible el acceso a ninguna verdad taxativa y absoluta, de modo que lo humano queda restringido al ámbito de la mera opinión.[11] De esta manera, la noción de verdad como adecuación del pensamiento a lo real, instituida paradigmáticamente por Heráclito y Parménides, se sustituyó por la noción de verdad como coherencia de enunciados. Con este último enfoque, no es verdadero el enunciado que explicita lo que efectivamente existe sino cualquier discurso que resulte coherente y verosímil sin importar si tiene correlato real. Ésta es la concepción que está en la base de la fundamentación de la retórica como técnica orientada precisamente a lo verosímil, y del saber en tanto proyección de teorías internamente consistentes sin que importe su adecuación al mundo.

Ante este estado de la discusión, Platón admitió los postulados sobre la inestabilidad del mundo, pero la solución que los sofistas dieron a la cuestión le resultó inaceptable. Por el contrario, adoptó una posición básicamente restauradora, y se propuso refundar la noción tradicional de verdad como adecuación que postularon Heráclito y Parménides. Es claro que después de las críticas sofísticas no bastaba con repetir las tesis inaugurales sino que se imponía una nueva torsión teórica. Para el arribo a su solución personal es fundamental la figura de su maestro, Só-

[11] Sofistas como Protágoras, por ejemplo, para quien no es accesible ninguna realidad objetiva aparte de la experiencia de cada hombre, plantean que no es posible contar con un criterio de verdad para establecer, frente a dos afirmaciones opuestas, que una es verdadera y la otra falsa, sino que ambas serán igualmente aceptables.

crates, a quien Platón retrata siempre preocupado por cuestiones éticas y colocando los problemas humanos en primer plano. La síntesis de Platón no iba a tardar. Esta preocupación por el plano de los valores le mostró un camino todavía no hollado para intentar establecer un fundamento cierto. Volviendo a los presupuestos de Parménides[12] y enriqueciéndolos con las ideas de los matemáticos y geómetras que Platón debió conocer en sus viajes, tomó la idea de realidades perfectas que funcionan como modelo respecto de lo real y adaptó este perfil a los problemas que en la experiencia de discípulo de Sócrates deben de haberlo ocupado tantas veces. En este sentido, no sólo sería posible postular una instancia perfecta para el ser, como en Parménides, o para las entidades matemáticas, sino que el mundo de la axiología podría responder a principios similares. Es muy probable que de allí surgiera finalmente su noción de las Formas como modelos inmutables, inengendrados, imperecederos, como lo era la realidad para Parménides y como lo son las entidades matemáticas, pero que ahora pueden servir para orientar la vida de los hombres y ofrecen un parámetro para decidir fundadamente sobre los rasgos de lo real. Desde esta perspectiva, es posible preguntarse con pretensiones de certidumbre qué es la justicia, qué es la valentía o qué es la belleza para ajustar a la respuesta la conducta humana. En este sentido, la novedad platónica radicará en diseñar un sistema que intente

[12] Ya Aristóteles (*Metafísica*, I.986b12-17) releva la importancia del pensamiento de Parménides en la construcción platónica de su Teoría de las Formas o Ideas. Platón no adoptará su dicotomía entre "lo que es" y "lo que no es" como irreductible, sino que explicará el mundo en devenir postulando precisamente que integra rasgos de ser y no ser. Véase especialmente el pasaje de *República*, V.478d ss., donde se insiste en la necesidad de postular un tercer término intermedio que mezcle ser y no ser y opere como objeto de la opinión.

explicar las relaciones entre este plano perfecto y el que habitamos los hombres, tan lejos de aquél, y conferirle a su vez un rol activo al hombre en el mejoramiento de su condición en el mundo.

2. La *República* entre las obras de Platón

A diferencia de lo que sucede con otros autores cuya obra se perdió total o parcialmente, en el caso de Platón la tradición nos legó más obras de las que efectivamente escribió. Este fenómeno suele llamarse "plagio invertido", y está motivado por la intención de autores posteriores de hacer circular una obra atribuyéndole un autor conocido.[13] Respecto de cuáles son los que verdaderamente le pertenecen, la historia de la interpretación ha sido accidentada, pero actualmente los críticos han llegado a un considerable consenso acerca de la dimensión del *corpus*. Especialmente durante el siglo XIX los filólogos han sido exageradamente estrictos en sus criterios y han considerado apócrifas obras cuya autenticidad hoy nadie pondría en duda. Pero, más allá del problema de su extensión, es el esclarecimiento de la datación de los diálogos el que ha ocupado y ocupa a la crítica, porque de su datación relativa de-

[13] Según cuenta Galeno (*Comm. in Hipp. Epidem.*, III.17a606 ss.), la rivalidad entre Pérgamo y Alejandría por la adquisición de libros incentivó esta práctica. Sobre este tema, véase H. Cherniss, "The History of Ideas in Ancient Greek Philosophy", *Studies in Intellectual History*, New York, 1957. A excepción de algunas consideradas como espurias ya por los antiguos, sus obras han sido transmitidas según el ordenamiento que les ha dado Aristófanes de Bizancio, uno de los directores de la Biblioteca de Alejandría que más ha trabajado en la organización y comentario de los textos antiguos. Diógenes Laercio incluye en el catálogo de las obras de Platón unos diez diálogos considerados posteriormente apócrifos. De los diez que figuran en la lista transmitida por Diógenes Laercio, se han conservado *Demódoco*, *Sísifo*, *Erixias*, *Axíoco* y *Alción*.

pende la intelección del modo en que Platón fue modificando sus teorías. Los primeros intentos de organizarlos pretendían basar sus clasificaciones en criterios de estilo y brillo literarios, bajo el supuesto de que en la historia intelectual de un autor sus obras de juventud muestran necesariamente una calidad inferior en la escritura. Pero ese no es siempre el caso, como puede observarse fácilmente en un diálogo tan rico como *Protágoras*, que sin duda Platón ha escrito durante su juventud, como evidencia entre otros rasgos su estilo aporético.

El hecho de que la forma de expresión elegida por Platón haya sido el diálogo, y el de que muchas veces la elección de los personajes condicione el modo de desarrollo de la obra, hacen muy compleja la aplicación de parámetros evolutivos. Lo mismo diremos del criterio de las referencias a hechos históricos, ya que si bien es cierto que la mención de algún suceso histórico garantiza que el diálogo ha sido escrito después de dicho evento, sólo permite determinar un *terminus post quem*, es decir "un hito después del cual" fue con seguridad compuesto, y es, por consiguiente, un parámetro limitado. Esto, en conjunción con la usual falta de interés de Platón en reflejar fielmente los hechos históricos, hace poco relevante el criterio.[14]

Estos inconvenientes de datación han encontrado una cierta solución a partir de la formulación del método estilométrico ideado por Lewis Campbell y aplicado en su edición del *Sofista* y del *Político* en 1867. Otros especialistas, como es el caso de Dittemberger (1881) y Lu-

[14] El caso del *Menéxeno* es paradigmático. En él, el personaje Sócrates desarrolla un discurso que narra los sucesos de la Paz de Antálcidas, que tuvo lugar en el 386 a.C., es decir, años después de la muerte de Sócrates. Si no se supiera la fecha de muerte del filósofo por fuentes independientes, el dato sería verdaderamente equívoco.

toslawski (1897), avanzaron en el mismo sentido. Este método se centra en el análisis del estilo literario y del léxico del autor, que se mantienen homogéneos durante largos periodos, y por lo tanto hacen posible determinar núcleos o grupos de obras con las mismas características. El hecho de que tanto las estructuras sintácticas y gramaticales como otros aspectos lexicales de la escritura respondan a factores inconscientes del autor garantiza la fidelidad del criterio.[15] De este modo, la observación de elementos que a primera vista pudieran parecer marginales, como las partículas de unión entre proposiciones o párrafos, o una cierta estructura oracional, han sido estudiados a partir de entonces para determinar, en el caso de Platón, tres grandes grupos de diálogos que constituyen hoy la base de consenso de los intérpretes.[16] Claro está que subsisten no pocas discusiones acerca del orden interno en el cual Platón los escribió, especialmente en el caso del primer grupo, donde persiste el mayor desacuerdo entre los filólogos, pero el margen de la discusión ha quedado notablemente acotado.

En resumen, los críticos admiten en líneas generales la existencia de un primer núcleo de diálogos llamados de juventud o socráticos y formado por *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor* y *Menor*, *Pro-*

[15] Las últimas versiones de los enfoques estilométricos han aplicado criterios cada vez más sutiles hasta llegar a la combinación de letras, con el objetivo de arribar a criterios ajenos al uso conciente del autor, como es el caso del la obra de G. R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

[16] Entre las voces discordantes se cuenta sin duda la de H. Thesleff, que si bien puntualiza agudamente muchos problemas y supuestos de la datación tradicional, no ha encontrado demasiados adeptos en su modificación del orden tradicional. Su posición está bien sintetizada en *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982, y en "Platonic Chronology", *Phronesis* 34, 1989.

tágoras, *Ion* y *Gorgias*. Se trata de obras donde la figura de Sócrates parece haberse acercado –como es natural– al Sócrates histórico más que en los otros períodos, razón por la cual estos diálogos se toman frecuentemente como una fuente para la reconstrucción de la filosofía del maestro. Es característica en todas las obras de esta primera época la búsqueda del esclarecimiento de conceptos éticos –que Aristóteles entendió como la búsqueda de definiciones socráticas (*Metafísica*, XIII.4.1078b9 ss.)– y la forma aporética, es decir, la finalización del diálogo sin que se encuentre una respuesta taxativa al tema discutido. Esto también se ha considerado parte de las características metodológicas socráticas, en tanto primaría la necesidad de subrayar problemas y planteos plausibles sin pretender que queden definitivamente tratados.[17]

Los diálogos de madurez que componen el segundo grupo contienen explícitamente la elaboración de la Teoría de las Formas y ponen en el centro de la escena básicamente cuestiones metafísicas.[18] Se piensa que fueron escritos con posterioridad al primer viaje de Platón a Sicilia, lo cual los sitúa después del 387 a.C., en el ámbito de la Academia. Está formado por los diálogos de transición *Menón*, *Eutidemo*, *Menéxeno* y *Crátilo*, y el grupo central de la época de madurez, tal vez el más conocido y reconocido de todo el *corpus*: *Fedón*, *República* (II-X), *Banquete* y *Fedro*. Se trata del período de los grandes mitos y del des-

[17] Es por esta razón que el libro I de la *República* ha sido generalmente sumado a la lista de obras juveniles, al punto de que Ferdinand Dümmler, en el s. XIX, lo designó de manera particular como *Trasímaco*. Volveremos a esto en nuestro apartado 4.

[18] Sobre la posibilidad de que la Teoría de las Formas esté presente en los diálogos de juventud, véase M. Balthes, "Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides*, *Euthydemos*, *Lysis*", *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2000.

pliegue literario en el que Platón dejó traslucir todo su talento estético y su capacidad creadora. Debe observarse que en estas obras se cristaliza la diferencia de perspectiva que el filósofo tuvo en el tratamiento de los temas de épocas anteriores. En *Fedón*, por ejemplo, encontramos nuevamente las escenas finales de la vida de Sócrates, pero, a diferencia de *Apología* y *Critón*, ahora se analiza lo humano bajo la perspectiva de su dualidad –una influencia probablemente pitagórica–, se ponen de relieve las Formas en contraste con las cosas sensibles, y la muerte –especialmente la de Sócrates– es resignificada en la perspectiva de la inmortalidad del alma.[19] La figura de Sócrates, que sigue siendo central, cambia notoriamente sus rasgos, ya que en numerosos pasajes se lo ve abandonar la postura refutativa para volcarse a la propuesta y análisis de teorías propias por medio de la aplicación del método hipotético tal como se lo delinea en *Fedón*, 99b ss.[20]

Por último, después de su segundo viaje a Sicilia en el 367 a.C., Platón habría escrito los diálogos de vejez: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo* y *Leyes*. En ellos se pone en práctica la revisión crítica de su propia Teoría de las Formas y de los problemas lógicos que implica. En este sentido, aparece una preocupación por temas de corte marcadamente gnoseológico, como ejemplifica el abordaje del conocimiento sensible en *Teeteto*. Todo este cambio de perspectiva en el contenido está acompañado por una nítida modificación en la forma dialogada, que se desdibuja para dar lugar a largas expo-

[19] Véase P. Kingsley, *Ancient philosophy, Mistery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1997. El cambio de actitud frente a la muerte surge inmediatamente de la comparación del tratamiento del *Fedón* con el previo de *Apología de Sócrates*, 40d ss.

[20] Véase sobre el método dialéctico el punto 5.5.

siciones de los interlocutores, quienes, a la vez, cambian su lugar con el que antiguamente ocupaba Sócrates y se vuelven ellos mismos sus cuestionadores. Ya no se trata de los diálogos llenos de movimiento teatral, ilustrados por mitos y digresiones anecdóticas como en la juventud y en la madurez, sino prácticamente de exposiciones doctrinales lineales.[21] Las *Cartas*, de naturaleza muy disímil y siempre sospechadas, tal vez con la excepción de la *Carta VII*, completan esta lista.

Múltiples criterios llevan a ubicar la *República* como prototipo de las obras de madurez, por lo que puede haberse compuesto alrededor del 370 a.C. Lo más probable es que una obra de su envergadura haya sido compuesta en un período extenso de tiempo, que algunos críticos han situado entre el momento de la fundación de la Academia (387 a.C.) y su segundo viaje a Sicilia (367 a.C.). Quienes postulan está hipótesis de la escritura extendida acuerdan también en que durante el mismo período Platón podría haber compuesto *Banquete*, *Fedón* y *Fedro*, hecho que explicaría la superposición temática, como por ejemplo la inmortalidad del alma y su constitución, la accesibilidad al ámbito de las Formas, la función socio-política del filósofo y el tipo de respuestas dadas a estas problemáticas, lo cual obligaría a tener especialmente presentes estos diálogos en la intelección de *República*. Una versión más extrema sostiene la idea de la publicación de una proto-*República* que contendría las temáticas de los libros II-III y V, mientras que la versión final sería tardía. Los puntos de contacto de los pasajes "ontológicos" supuestamente tardíos con las obras de madurez son numerosos, y la teoría

Interrupción por la superposición del tiempo

[21] Excepción hecha de *Timeo*, en que el relato mítico se hace presente pero ciertamente con características algo diferentes de los de épocas anteriores.

de la proto-*República* tal como la postula Thesleff sólo se mantiene alterando enteramente la cronología tradicional, para lo cual no hay indicios suficientes.[22]

Es evidente que la *República* en la obra de Platón no es en absoluto una obra aislada ni en su temática ni en sus conceptos. Platón retoma el tema en *Timeo* y *Critias*, y esto fue justamente lo que consideró Aristófanes de Bizancio al colocarla en la misma trilogía que *Timeo*, clasificación que fue retomada por Trasilo al presentar los diálogos en tetralogías. Los dos diálogos se hermanan en el tratamiento de la problemática política y en la postulación de un plan metafísico que acompaña el desarrollo social. En ambos hay, consecuentemente, exposiciones extensas de la Teoría de las Formas. Por otro lado, la reflexión de la *República* se continúa en el *Político*, donde el planteo se modifica levemente, y en las *Leyes*, que vuelve a tematizar el gobierno de la ciudad, esta vez desde la perspectiva legal. El análisis de las legislaciones espartana y cretense –que también está presente en la *República*– y su cotejo con la ateniense es un indicio de que Platón ya no confiara en la posibilidad de una innovación completa de la ciudad, sino que, después de su vivencia política, se habría contentado con la mejoría parcial del orden existente. No siempre se ha visto una continuidad y una relación de complementariedad en el pensamiento político de Platón plasmado en *República*, *Político* y *Leyes*, pero incluso si se quiere ver en ellas una disrupción, es forzoso aceptar que presentan la preocupación política como un caro *leitmotiv* platónico. No sólo importante en cuanto a la amplitud con la que se desarrollan los temas, sino también por encarnar la intención del autor de transmitir su experiencia política codificada en

[22] Véase H. Thesleff, "The early version of Plato's *Republic*", *Arctos* XXXI (1997), pp. 149-74, y más abajo el punto 4.

una teoría que conjugara sus influencias intelectuales y políticas, la *República* es indudablemente una de las obras centrales y más densamente significativas de Platón.

3. Fecha dramática y personajes de la *República*

Como en todas las obras de Platón, el problema de la datación implica además la referencia a la fecha de la "ficción dramática". En rigor, carecemos de fechas taxativas que permitan determinar la época en que está ubicada la conversación que se relata. Sobre el principio se dice que Atenas festeja por primera vez una celebración dedicada a la diosa Bendis, de origen extranjero, pero todas las referencias posteriores sobre este punto suelen recaer de un modo u otro en Platón.[23] Otras referencias, como la de la batalla de Mégara, mencionada en II. 368, en la que habrían participado dos hermanos de Platón: Glaucón y Adimanto, no ayuda demasiado.[24] Tampoco sabemos la edad de sus hermanos, sino sólo que Adimanto era mayor que Platón (*Apología*, 34a). La fecha de muerte de Céfalo también es problemática,[25] por lo cual suele señalarse un ambientación general en la década del 420 a.C.

[23] Véase por ejemplo Estrabón X.18.

[24] Se han propuesto varias fechas, porque no está claro de qué batalla se trata. Si fuera la referida por Diodoro de Sicilia (XIII.65), se trataría del año 409 a.C., excesivamente tardía para que Céfalo haya llegado vivo a esa época. Pero si, contrariamente, fuera la mencionada por Tucídides (IV.72), debería pensarse en el 424 a.C., poco plausible si los hermanos de Platón eran cercanos a él en edad.

[25] Hay quienes han interpretado que la muerte de Céfalo tuvo que tener lugar alrededor del 444-3 a.C., porque Pseudo Plutarco ha transmitido la versión de que Lisias había vuelto a Atenas alrededor del 412 a.C., 33 años después de haber partido a Turium, y que esta partida había tenido lugar tras la muerte de su padre. Sin embargo, lo más probable es que haya un error y que los 33 años se confundan con los que Céfalo pasó en Atenas. La muerte de Céfalo suele calcularse alrededor del 430 a.C., lo cual tampoco aclara el concierto de fechas.

En lo que toca a los personajes, vale la pena notar que *República*, II-X pone de relieve la figura socrática típica de las obras de madurez, esto es, ya no se trata del Sócrates que analiza la coherencia de las respuestas de sus interlocutores desembocando habitualmente en la aporía, sino que el grueso de la obra presenta a un Sócrates que ha sido desafiado a sostener teóricamente la justicia y responde proponiendo tesis concatenadas que terminan por plantear una visión orgánica, en donde encuentran su lugar numerosos desarrollos teóricos. De hecho, los interlocutores principales de Sócrates aquí son sólo dos: Glaucón y Adimanto, hermanos de Platón. El primero está caracterizado como un hombre intelectualmente rico y mesurado, dispuesto a seguir a su interlocutor aunque el discurso se vuelva ríspido, con una vivacidad lúdica y poco solemne frente a los problemas –dos veces entra en el diálogo riéndose de los planteos de Sócrates–,[26] lo cual le da a la obra un tono de teoría en construcción y no de establecimiento de un dogma. La participación mayoritaria es efectivamente de Glaucón, que dialoga con Sócrates más del doble que su hermano[27] y lo sigue en especial en los pasajes ontológicos y gnoseológicos. En este sentido, él mismo se jacta en V. 474a-b de ser quien mejor puede responder al análisis socrático. Adimanto, por su parte, presenta una resistencia pragmática a la posición de Sócrates, y están a su cargo las objeciones de sentido común, con preferencia por las aristas político-sociales. Objeta, por ejemplo, que los guardianes no tienen suficientes prerrogativas (IV.419a), que falta

26 En III.398c y VI.509c.

27 La alternancia entre Glaucón y Adimanto se da del siguiente modo: II.357a (G); II.362d (A); II.372c (G); II.376d (A); III.398c (G); IV.419a (A); IV.427d (G); V.449a (A); V.451a (G); VI.487b (A); VI.506d (G); VIII.548d (A); IX.576b hasta el final (G).

una explicitación sobre la comunidad de mujeres y de hijos (V.449a) o que la sociedad considera a los filósofos inútiles o malvados (VI.487b). Sus intervenciones dan lugar siempre a tratamientos importantes dentro de la obra, los que resultan de una respuesta a su crítica. Esto pone de relieve la importancia, dentro del modelo dialéctico, de los interlocutores lúcidos que controlan el avance del argumento.[28]

La mayor riqueza de personajes se despliega en el libro I, que sirve de introducción al resto. En la elección, Platón parece haber querido reflejar la tensión presente en la Atenas cosmopolita de su época, formada por los representantes de la cultura tradicional y por la intelectualidad innovadora, por el racionalismo mesurado y por el naturalismo sofístico. Así, Céfalo y sus hijos Polemarco, Lisias y Eutidemo representan el grupo acomodado de Atenas. El primero parece haber sido un admirador de Pericles y posiblemente había llegado a Atenas invitado por él.[29] Encarna aquí la imagen de un anciano que disfruta de su vejez por su carácter mesurado y por la comodidad que le da su riqueza. Polemarco es el único de los hijos de Céfalo que toma la palabra en el diálogo, y se lo ve aquí representando la posición del saber popular, más que sosteniendo una auténtica tesis filosófica sobre la justicia. Su hermano Lisias, personaje sin voz en este diálogo, también es mencionado por Platón en *Fedro* (227a, 228a, 272c) como un maestro de retórica. Su imagen tradicional lo delinea como buen orador, autor de discursos jurídicos y hombre democrático. Se han conservado no pocas de sus obras, entre las cuales están

[28] Sobre el método dialéctico, véase *infra* 5.4.

[29] Así lo testimonia su hijo Lisias en *Contra Eratóstenes*, XII.4. Sobre la naturaleza del libro I, véase además el punto 4.

Contra Eratóstenes, *Contra Andócides*, *Oración Olímpica* y *Contra Alcibíades*. Lisias y Polemarco habían dejado Atenas a la muerte de su padre, probablemente alrededor del 430 a.C. para dirigirse a Turium, donde parecen haber disfrutado de su fortuna familiar. Alrededor del 411 a.C. regresaron a Atenas, pero su suerte cambió debido a la actitud hostil que el gobierno de los Treinta tuvo hacia ellos. Lisias supo cómo apaciguar dicha actitud y murió alrededor del 380 a.C., después de refugiarse en Mégara en el 404 a.C. Su hermano Polemarco, en cambio, fue sometido a juicio y condenado a beber la cicuta. El tercer hijo de Céfalo, Eutidemo, es también un testigo silencioso del diálogo.[30]

La figura más llamativa del libro I es, sin duda, Trasímaco de Calcedonia, que en el diálogo *Clitofonte* aparece como un legítimo contrincante de Sócrates en lo que hace a las preferencias de los jóvenes, ya que Clitofonte termina por preferir sus enseñanzas en lugar de las de Sócrates. Ya que este tercer interlocutor de Sócrates es nuevamente un extranjero, como lo eran Céfalo y su hijo, se ha interpretado que Platón comenzó su planteo moral con discursos de personajes ajenos a la política, en tanto por su carencia de *status* de ciudadanos les estaba vedado este tipo de participación. Este contexto permite poner de relieve la superficialidad de un tipo de argumentos seguramente bien conocidos en su época, que prometían una felicidad restringida a lo individual y pretendían responder sobre temas eminentemente sociales sin plantear el problema de la responsabilidad política de cada ciudadano en la conformación de una ciudad justa y equitativa. El discurso de Trasímaco merece especial observación, no sólo porque a diferencia de la

30 Eutidemo no debe confundirse con el sofista homónimo que Platón hizo interlocutor de Sócrates en el diálogo que lleva su nombre.

mayoría de los otros interlocutores es capaz de exponer su propia teoría sobre el hombre justo e injusto, sino porque revela interesantes relaciones con otras obras del *corpus*. Bien observada, la posición de Trasímaco reproduce en sus líneas generales la de Calicles en *Gorgias*, ya que para ambos el hombre injusto es el que vive mejor, el que determina qué es lo justo y el que saca máximo provecho de la injusticia. Sin embargo, el personaje tiene una manera más violenta de reaccionar que Calicles, insulta a Sócrates (I.337a, 340d, 343a) y soporta menos que aquél sus refutaciones, salvo al final, en que repentinamente se da por vencido hasta el punto de que Glaucón dice que ha sido encantado "como una serpiente" (II.358b).

En cuanto a los datos disponibles del Trasímaco histórico, además de lo que se puede colegir de este primer libro, Aristóteles informa que ha sido uno de los creadores de la retórica, junto con Tisias y Teodoro de Bizancio.[31] Como uno de los primeros estilistas de la oratoria de su época, las fuentes informan que ha escrito tres obras: un manual de retórica llamado *Megále Téchne* o *Rhetoriké*, una colección de pasajes que servían como modelos para sus alumnos, los *Aphormaì rhetorikaí* o *Recursos oratorios* y los *Paegniá* o *Discursos epidícticos*, que posiblemente tuvieran también un contenido didáctico y se basaran en relatos de tipo mitológico, al estilo del *Encomio de Helena* y del *Palamedes* de Gorgias, con lo cual se integrarían en la práctica de crítica literaria que se ejemplifica en el *Protágoras* en ocasión del análisis del poema de Simónides (339a ss.). Ha de haber sido en estos escritos donde diferenció el exordio y el epílogo como partes fundamentales del discurso político, según dice Ateneo (X.416a). Lo interesante para nues-

[31] Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas*, 183b32.

tro estudio es que, además de haber hecho estos aportes en el campo de la oratoria, Trasímaco habría creado el estilo "patético", que consistiría en la forma de expresión impetuosa y pasional con la que aparece en *República* en I.336b ss., por dar un ejemplo. En este mismo sentido va la declaración de Aristóteles, quien no sólo le adscribe la creación del ritmo de prosa elegante, sino que declara que para el sofista la dicción es más importante que las ideas.[32]

Si Trasímaco fue realmente partidario de las ideas que desarrolla en el primer libro de *República*, es algo difícil de establecer con firmeza a partir de las fuentes disponibles. De lo que no hay dudas es de que su figura estuvo principalmente ligada a la erística y que los fragmentos conservados de su obra sólo transmiten modelos comunes de la oratoria de su época. De todos modos, no es de extrañar que el contenido representara el discurso prototípico de la sofística sobre la justicia, ya que se enrola en la tesis extendida de justicia como convencionalidad. Esto supone la clásica pugna puesta en relieve por la sofística entre naturaleza (*phýsis*) y convención (*nómos*). En este sentido, se contraponía lo natural a lo convencional y se relegaba esto último a un segundo orden de realidad artificial y prescindible, reservando para el ámbito de la naturaleza el único criterio respetable porque obtiene legitimidad en su propia fuerza. Desde esta perspectiva, buena parte de las normas basadas en los valores tradicionales pierden fundamento y son declaradas arbitrarias, despertando de este modo las iras de los más conservadores.[33] Esto desnuda a la *phýsis* como fuerza ciega, lo cual desemboca en una antropología negativa en la cual el hombre es egoísta y reconoce dere-

[32] Aristóteles, *Retórica*, III.1.2., III.8.4., III.1.7.

[33] Un ejemplo de este enfrentamiento está testimoniado por Aristófanes en obras como *Nubes* o *Ranas*.

chos ajenos sólo por miedo a sufrir el avasallamiento de otros. En este contexto, la justicia aparece siempre en el lugar más débil, y en nada debería asombrar una declaración como la de Trasímaco, acerca de que se la respeta sólo para no padecer una injusticia mayor por parte de alguien que sea más poderoso, *i.e.* más fuerte por naturaleza (I.344b-c). En tanto Trasímaco se vuelve una figura sintetizadora del perfil del sofista, no hay dudas de que Platón ha reconocido en él a un contrincante a la medida de Sócrates, como ha hecho con Protágoras y Gorgias en los diálogos que los convocan.

Otros tres personajes se mencionan en este libro inicial, pero no tendrán intervención activa. El primero es Nicerato, el hijo de Nicias –uno de los hombres que acordaron la paz con Esparta en 421 a.C., razón por la cual el tratado que la establece lleva su nombre–. Platón menciona a Nicerato también en *Laques*, 200d, donde su padre declara que está dispuesto a confiarle su educación a Sócrates. Lisias aporta otra referencia sobre él en sus *Discursos* (XVIII.6), donde dice que fue un hombre prudente y mesurado. Está presente además Carmántides de Peania, que fue un alumno de Isócrates, y Clitofonte, seguidor de las ideas de Solón que se convirtió –como dijimos– en personaje central de otro diálogo fragmentario de Platón. En dicha obra, que lleva su nombre y que actualmente se considera en general apócrifa,[34] Clitofonte presenta a Sócrates sus objeciones respecto de lo que supuestamente ha escuchado en la conversación que reproduce *República*.

[34] Por su autenticidad se inclinan D. Koochnik, "The Riddle of the *Cleitophon*", *Ancient Philosophy* 4 (1984), y J. Blits, "Socratic Teaching and Justice. Plato's *Cleitophon*", *Interpretation* 13 (1985).

4. Temática y estructura de la obra

Los estudios sobre diálogos platónicos suelen dedicar siempre un espacio a la discusión de la temática del diálogo en cuestión, porque rara vez surge una cuestión prioritaria que organice las obras. Por el contrario, hay casos, como el del *Fedro*, donde es difícil encontrar dos exégetas que estén de acuerdo sobre *una* temática central, y los hay también como el *Banquete*, donde quedarse atrapado en la idea de que se trata de un diálogo sobre el amor significa perder de vista la importante perspectiva de la temática de la filosofía como disciplina y como género discursivo en el plexo de los saberes de su época.[35] También es preciso detenerse en este punto en el caso de *República*.

La interpretación tradicional ha tendido a subrayar el carácter político de esta obra, que se haría evidente ya desde el título. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este título usual en lenguas modernas puede crear más de un malentendido. En rigor, "república" es la derivación de la traducción al latín *-res publica-* del título griego, *politeía*, un término que aparece frecuentemente en el texto, especialmente en los libros VIII y IX, y que hemos traducido como "organización política". Es prioritario subrayar que *politeía* no connota un tipo de modelo político en particular, como sucede con "república" en la actualidad. Se trata, en rigor, de un término derivado del vocablo *pólis*, que hemos traducido por "ciudad", y señala los parámetros que rigen la organización de una comunidad desde el punto de vista político-social. Muchas veces se ha preferido la traducción de *pólis* por Estado, que a nuestro juicio corre el riesgo de

[35] Sobre la conjunción de distintas temáticas ligadas con la configuración del discurso filosófico, véase C. Mársico, "Estudio preliminar al *Banquete*", en Platón, *Banquete*, trad. L. Gil, Buenos Aires, GEA, 2002.

proyectar anacrónicamente un espectro semántico demasiado propio de la modernidad. *Pólis* implicaba efectivamente una autonomía de la que "ciudad" carece, pero tiene la ventaja de referir a una multiplicidad de ámbitos que se conjugan en la vida de una comunidad en diferentes planos que van más allá de lo que solemos entender como "estatal". La *pólis,* como comunidad autónoma ligada por lazos identitarios, tiene orígenes y rasgos históricos bien estudiados. Es de notar, sin embargo, que Platón aplica esta categoría tanto al grupo cuasi tribal de unos pocos individuos que se describe en la ciudad sana del libro II como a entidades mucho mayores, lo que era la Atenas de su época. Dado que la conservación de un número limitado de habitantes es central en el modelo platónico, la noción de "ciudad", teniendo en cuenta que se trata de un ente autónomo, se ajusta mejor al contexto de *República.*[36]

Por otra parte, si se tiene en cuenta que el subtítulo antiguo transmitido con la obra es "Sobre la justicia", se constata que ya desde los inicios, junto a las lecturas que asocian *República* con la organización política, son numerosas las que subrayan el peso del tema de la moralidad, como si se tratara de una alternativa entre política o ética.[37] A nuestro juicio, la envergadura de la obra le confiere rasgos de síntesis, de modo que muy plausiblemente Platón se haya propuesto plasmar su visión integrada sobre diferentes ámbitos. En rigor, la alternativa ética *versus* política es defectuosa, ya que ambas problemáticas están fundamentadas

[36] Para las razones de quienes prefieren traducir *pólis* como Estado, véase C. Eggers Lan, en Platón, *Critón,* Buenos Aires, Eudeba, 2002 (reed.).

[37] Véase sobre este punto lo planteado en 5.1. Entre las lecturas que subrayan hoy la preeminencia de la temática moral, véase R. Waterfield, *Plato's* Republic, Oxford, OUP, 1993, pp. xx ss. Saliendo de esta dicotomía se ha propuesto que el tema central es el modelo educativo, tal como sostiene E. Havelock (*Prefacio a Platón,* Barcelona, 1985).

en la Teoría de las Formas, que define el conocimiento del filósofo, con lo cual como mínimo habría que sumar el problema ontológico. Tal vez teniendo en cuenta esta naturaleza sintética podría decirse que, si hay que tentar un tema preeminente, éste está constituido por la filosofía, con el objeto de develar sus fundamentos y sus resultados sobre el mundo humano si se aplican los preceptos que de ella derivan. Política, moralidad, estética y ontología toman su lugar en la tarea de fundamentación de este nuevo género discursivo que Platón está estructurando. En rigor, *República* constituye un intento de redefinir el espacio que está llamado a decir el saber, de modo que la crítica a la poesía y a la educación sofística viene aunada a una estrategia de posicionamiento de la filosofía como propuesta de formación cultural. En este sentido, los libros centrales –V, VI y VII– no lo son sólo desde el punto de vista tópico, sino que se trata del corazón de la obra, donde se delinea la figura del filósofo, en tanto figura llamada a sustituir a las demás como dicente de la verdad. Sobre esta base cobra sentido la explicitación de los males que acucian a una ciudad en manos de la educación tradicional ateniense o la de otros modelos imperfectos como los de los libros VIII y IX, así como la propuesta de una ciudad organizada cultural y políticamente por la filosofía, lo cual requiere, por el Principio de Paralelismo entre individuo y sociedad,[38] que los hombres vivan según los cánones que impone la filosofía tal como Platón la define.

Antes de presentar la estructura de la obra, mencionemos brevemente dos particularidades que atañen a los libros que la abren y la cierran. En primer lugar, el libro I, que según hemos dicho suele contarse entre las obras

[38] Véase *infra* 5.1.

de juventud, reúne desde el punto de vista de sus interlocutores dos estilos presentes en los diálogos de ese período. La primera parte (327a-336a) comprende una serie de temáticas que se repiten en los diálogos tempranos,[39] como la ecuación entre técnica (*téchne*) y perfección (*areté*), que aparece criticada en el *Cármides*, y la paradoja de que el justo es el mejor ladrón, que aparece en el *Hipias Menor*. Los interlocutores de esta primera parte, Céfalo y Polemarco, se parecen a los de los diálogos en que Sócrates elige personajes a quienes evalúa con respecto a sus ocupaciones particulares, esto es, personajes poco habituados al diálogo teórico que se ven envueltos más o menos rápidamente en una maraña de argumentación de la que quieren salir a cualquier precio. La segunda parte (336b-354c) presenta, por el contrario, la discusión con Trasímaco, la cual emparenta este libro con el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Eutidemo*, donde los interlocutores son personajes dedicados profesionalmente a la oratoria de tipo erístico y adhieren además a principios teóricos relativistas que entran inmediatamente en conflicto con los principios socráticos. Al comienzo del libro II se establece que lo anterior es un preludio y los interlocutores originales desaparecen. Esto ha generado posiciones interpretativas que señalan objetivos y momentos de composición diferentes. Las opiniones oscilan entre afirmar su anterioridad y autonomía de circulación, ya que los personajes que intervienen desaparecen después y el estilo cambia esencialmente, hasta quienes han encontrado allí

[39] Nótese además el carácter colorido de la presentación, que recuerda entre otras la de *Protágoras*. También son típicos el final aporético, la presentación de la problemática como si se tratara de la búsqueda de una definición (*tí esti*) a la que los interlocutores responden con ejemplos concretos al estilo de *Menón*, entre otros rasgos.

un plan de lo que se leerá en el resto del diálogo, fundamentando así una coherencia perfecta en el conjunto. Otros autores prefieren sostener que fue redactado según los parámetros relativistas para retratar la práctica socrática más desnuda. Las temáticas típicas de la erística, especialmente en lo que hace al planteo de situaciones paradójicas, era muy cultivado en la época de Platón, y puede servir como piedra de toque para comparar las diferencias con un enfoque como el que Platón se encuentra delineando en el momento en que escribe la *República*, el que culminará con la propuesta de un género discursivo nuevo que constituye a la filosofía como disciplina autónoma. En este sentido, incluso si se tratara –como parece– de una obra juvenil, esto deja de ser determinante, en tanto se adosa como un episodio fundante de la unidad mayor de la obra.

El libro X, por otro lado, especialmente en su primera parte, donde se reanaliza el tema de la poesía y sus efectos sobre el individuo, ha sido objeto de visiones disímiles, ya no sólo respecto de su inteligibilidad, sino también respecto de su valor y de su posible relación con la doctrina del libro III.[40] Es de notar, a nuestro juicio, que se trata de un corolario necesario, donde se reexamina el problema de la poesía tradicional teniendo en cuenta los avances de los libros IV a IX y se cierra la obra con un relato que en rigor se ajusta a los patrones generales que se propusieron para la literatura a ser admitida en la ciudad purificada. Así, el planteo de *República* X no debe ser leído ni como equivalente ni

[40] Sobre este punto, véase la postura crítica de J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Clarendon Press, 1981, y las conciliadoras de N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell, 1979 y C. Mársico, "Poesía y discurso filosófico en la *República* de Platón", *Pomoerium* 3, 1998.

como contradictorio respecto del libro III. Sin descartar la posibilidad de una motivación externa de Platón respecto de la nueva inclusión del tema, creemos que debe de haber existido en él la necesidad de reestructurar un tratamiento que, en virtud de los desarrollos teóricos que se sucedieron luego de la redacción de lo que conocemos como el libro III, había quedado en extremo desactualizado. En este sentido, H. Thesleff ha postulado la tesis de una redacción extendida, cuya finalización podría ser tardía pero estaría precedida de la publicación de una versión breve, que contenía las temáticas de los libros II, III y V, es decir carente de los desarrollos psicológicos del libro IV y los ontológicos que comienzan a partir del final del libro V.[41] El punto de partida de esta idea se remite al testimonio de Aulo Gelio, quien afirma que Jenofonte criticó las ideas de Platón basándose en "los dos libros que primero llegaron al público" (*Noches áticas*, XIV.3.3), que podría indicar una versión breve divulgada durante la juventud de Platón. Tal redacción temprana posibilitaría incluso pensar que esta obra es criticada en *Asambleístas* de Aristófanes, estrenada en el 392 a.C.[42] Desde este punto de vista, el resumen del inicio del *Timeo* se adecuaría a esta versión previa y no al texto que conservamos. De alguna manera, estas posiciones, que no se limitan a la *República* sino que tienen por objeto una revisión general de la cronología platónica,[43] están prefiguradas por la posición más acotada de F. M. Cornford (*The Republic of Plato*, Oxford, OUP, 1969), quien toma en cuenta la posibilidad de que el segundo tratamiento

[41] Véanse las obras de H. Thesleff mencionadas en notas 15 y 21.

[42] Véase D. Nails, *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy* (Philosophical Studies Series 63), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

[43] Sobre los aspectos cronológicos, véase punto 2.

sobre la poesía sea una respuesta a la polémica suscitada por los primeros libros de la *República* en una publicación temprana.

En cuanto a su estructura, *República* conserva los rasgos propios de la oralidad, de modo que buena parte de los libros centrales que contienen puntos nodales de la obra se presentan como digresiones que no estaban en el plan original. Apoyado en el estilo oral, que le permite digresiones y presentaciones episódicas, sin embargo Platón controla las referencias internas con la pericia de la literatura orgánica escrita.[44] La división en libros obedece a una partición antigua y raramente da cuenta cabal de la modificación de temáticas. En más de un caso hay una absoluta continuidad.[45] A pesar de ello, el uso académico se vale de esta división tradicional, que por lo tanto respetaremos, aunque presentando aquí un esquema alternativo que dé cuenta de la construcción interna de los argumentos y de sus grandes bloques temáticos.

[44] Tómese como ejemplo la condición de II.366 de que deben suspenderse los argumentos sobre premios y castigos y la restitución que se hace de esta temática en el libro X.615c ss., una vez que se considera demostrado que la justicia ofrece mayores bienes que la injusticia. Lo mismo sucede con el modo en que se retoma el tema de las organizaciones políticas inconsistentes que se deja a finales del libro IV y se retoma en el inicio del VIII, o en la descripción de los rasgos del filósofo en VI.487b que se interrumpe para presentar una objeción de Adimanto y se retoma en VI.502d.

[45] Por ejemplo en el pasaje del libro II al III, dentro del bloque V-VII, o en el tratamiento de la tiranía del fin del libro VIII que termina en 577c, muy avanzado el libro siguiente.

Concepción tradicional y sofística de la justicia	Libro I	Introducción: situación y personajes	327a-331b
		Qué es la justicia	
		Devolver lo debido	331c-332c
		El bien a los amigos y el mal a los enemigos	332d-336a
		Lo que le conviene al más poderoso	336b-348a
		Vida justa y felicidad	348b-354a
		Final aporético	354b-c
Esclarecimiento del concepto de justicia en el plano social e individual	Libro II	Las objeciones a la justicia	357a-367e
		La justicia el plano social	367e ss.
		Ciudad sana o "natural"	368a-372d
		Ciudad enferma	372d-374a
		Ciudad purificada	374a ss.
		Funciones de los guardianes	374b-376c
		Política cultural	376d ss.
		Música: los mitos	376d 398b
	Libro III	Música: estilo, armonía y ritmo	398c-403b
		Gimnasia	403c-412a
		Los guardianes como gobernantes	412b-427c
		El mito de los metales	414b 415d
		La vida de los guardianes	415e-421c
		Pautas de legislación	421c-427c

	Libro IV	Justicia y perfección en la ciudad	427d-435e
		Sabiduría, valentía, moderación y justicia	
		Justicia y perfección en el individuo	436a-441c
		Las partes del alma	
		Tipos de ciudad y tipos humanos (I)	441d-445e
	Libro V	Las tres olas que amenazan el argumento	449a-451b
		El *status* de las mujeres	451c-457d
		La comunidad de mujeres y de hijos	457d 471b
		La guerra	466e-471b
		La plausibilidad del modelo social	471c-474c
		Quién es el filósofo	474b-480c
		Conocimiento, ignorancia y opinión	476d-480a
Gobernante y ciudad justa basados en la filosofía	Libro VI	Naturaleza y educación del filósofo	484a-487d
		Por qué la sociedad rechaza al filósofo	487e-489e
		Inutilidad (alegoría de la nave)	487e-489e
		Maldad (símil de la planta y de la bestia)	489e-502b
		Qué conoce el filósofo: El Bien y las Formas	502b-506e
		Alegoría del sol	507a-509c
		Alegoría de la línea	509d-511e
	Libro VII	Alegoría de la caverna	514a-521b
		Cómo se educa a los filósofos (política educativa)	

		Estudios propedéuticos: aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía musical	521c-531d
		Dialéctica y reconocimiento del Bien	531e-541d
Modelos políticos: justicia, injusticia y felicidad	Libro VIII	Tipos de ciudad y tipos humanos (II)	543a ss.
		Timocracia. Origen: búsqueda de honra	545c-548c
		Rasgos del timócrata	548d-550c
		Oligarquía. Origen del régimen: la riqueza	550c-552e
		Rasgos del oligarca	553a-555b
		Democracia. Origen: libertad exagerada	555b-558c
		Rasgos del demócrata	558c-561e
		Tiranía. Origen: brutalidad del poder	562a-569c
	Libro IX	Rasgos del tirano	571a-577b
		Felicidad y placer: el rey filósofo vs. el tirano	
		Argumento político	577c-580c
		Argumento psicológico	580d-583c
		Argumento metafísico	583c-592b
Premios de la justicia	Libro X	Coda sobre la poesía tradicional	595a-598d
		La crítica ontológica	598e-601a
		La crítica psicológica	601a-608b
		Premios y castigos	
		Retribución e inmortalidad del alma	608c-613e
		Mito de Er y exhortación final a la vida justa	614a-621d

5. Síntesis exegética de los problemas centrales

No vamos a llevar a cabo una exégesis detallada de cada tema en el orden en que aparecen, sino que nos limitaremos a estudiar algunos problemas centrales que ofician de claves de la obra.

5.1. Los principios estructurales

La obra entera se estructura sobre dos principios que se postulan de modo axiomático, esto es, no se discuten ni justifican en detalle sino que se postulan como evidentes. El primero y más importante para la fisonomía de la obra es sin duda el "Principio de Paralelismo Estructural" (PPE) entre individuo y sociedad. A través de este supuesto se permite, por un lado, el pasaje del análisis de la justicia en el hombre a la justicia en la ciudad y, por otro, de la estructura psíquica del individuo a la conformación de "clases" en la sociedad. El PPE se plantea inicialmente en II.368, a partir de la proyección de la justicia que se opera en el individuo hacia la que se da en una ciudad. Un desplazamiento de este tipo se justifica a nivel metodológico porque permitirá percibir más claramente en una manifestación más amplia el modo en que se plasman los rasgos de justicia e injusticia. El PPE es igualmente palpable en el tratamiento de las organizaciones políticas imperfectas de los libros VIII-IX, que se explican por el surgimiento de individuos con características de la organización política nueva que terminan por desintegrar la previa. La proliferación de estos tipos humanos afectados por la "mutación" determina el cambio de una organización política en otra. Esto explica además que sea posible parangonar la estructura ideal de la comunidad en tres clases plan-

teada en III.414b ss. con las tres partes del alma humana de IV.436a ss., lo cual no resulta antojadizo sino una conclusión necesaria del principio de paralelismo entre individuo y sociedad. Vale la pena notar que la omnipresencia del PPE hace innecesarias las insistentes disputas en la bibliografía secundaria acerca de la naturaleza política o ético-psicológica de la obra, que intentan subordinar una a la otra, cuando en rigor todo el tiempo se subraya no sólo la posibilidad sino la necesidad de operar en ambos planos simultáneamente, de modo que no se podrán producir cambios políticos sustantivos si no se opera sobre el tipo de hombre que soporta una organización política dada, ni es factible producir un cambio generalizado en los hombres sin una voluntad política sintetizadora que incentive tal cambio. Se trata sin duda de la voluntad que aúna los cambios revolucionarios que en todas las épocas han postulado un modelo de hombre "que se acerque a lo mejor de lo humano".

El segundo principio que opera como factor determinante de numerosos tratamientos de la obra es el "Principio de Especialización" (PE), por el cual en el plano social a cada hombre –y por PPE en el plano individual a cada parte del alma– le corresponde un tipo de actividad específica en virtud de su *érgon*, de su "función propia". Este principio se da por naturaleza, ya que se parte de la idea de que cada hombre tiene intrínsecamente rasgos que lo hacen diferente de todo el resto y por lo tanto tendrá una vocación específica que hará que realice mejor unas tareas que otras (II.370a-b). Así como del PPE depende el marco descriptivo en el nivel psíquico y social, del PE depende el cúmulo de prescripciones acerca del mejor modo de ordenar la conducta personal y social para lograr un equilibrio que satisfaga a todas las partes en juego. En eso mismo consistirá la justicia, que es definida como la virtud que hace que cada elemento de un con-

junto cumpla con la función que le corresponde (IV.434a). De este modo, el PE dictará el rechazo de la imitación (*mímesis*) en el tratamiento de la poesía tradicional de los libros II-III y X, en tanto propicia una identificación que aleja al sujeto de su función propia, y prescribirá la necesaria subordinación de las partes impulsiva y apetitiva a la parte racional, único modo de que cada una ocupe el lugar que por naturaleza le corresponde. Por el PPE se aplicará el mismo criterio a la subordinación de la clase trabajadora y de los guardianes al grupo de los filósofos. A la vez, el abandono del PE será el germen del desequilibrio y la ruina tanto en el nivel individual, cuando la razón ya no rige el ama, como en el nivel social, cuando los guardianes abandonan su función específica y se inclinan a la posesión de bienes materiales.

Así, el PPE es estructural y necesario, dado que los rasgos individuales mayoritarios en una comunidad determinan las características del todo. El PE, por el contrario, es un *desideratum* que tiende a producir equilibrio y justicia, pero cuya aplicación, de hecho, es en general obliterada en la conducta de los hombres tanto como en las comunidades históricas. El aporte de Platón radicará en llamar la atención sobre la necesidad de su implementación y sobre las consecuencias disruptivas de dejarse llevar por la confusión de funciones anímicas y sociales que termina por aniquilar los elementos que podrían satisfacer el conjunto. Sólo el PE puede organizar una sociedad sin sacrificar a los más débiles en la pira de los deseos de los fuertes.

5.2. La organización política y la ciudad ideal

Es un lugar común contar a la *República* como uno de los prototipos de las obras utópicas de todos los tiempos,

frente a voces que pretenden recuperar la idea de que se planteó como plausible.[46] Antes de evaluar este punto, sin embargo, hay que determinar lo más claramente posible cuál es el modelo que funciona como ciudad ideal. De hecho, a lo largo de la obra no aparecen dos modelos de ordenamiento social –el actual e injusto frente al justo en construcción– sino tres: una *pólis* sana y austera (II.369b-372d); una ciudad injusta, la actual, resultante de la evolución de aquélla (II.372e ss.), y una ciudad purificada que surge del saneamiento de la anterior a partir de la educación de los guardianes en 376d.[47] ¿Cuál es, entonces, la ciudad ideal? ¿Se trata de la ciudad sana, donde no hay lugar para injusticia, o acaso de la ciudad purificada a la que está dedicado el cuerpo de la obra?

La ciudad surge de la necesidad, como consecuencia de un problema material que aqueja a los hombres por no ser autosuficientes, y esta ciudad es en realidad un conjunto de diversos artesanos que acuerdan en intercambiar sus productos. Una vez expuesto el origen de la ciudad, Sócrates pasa a especificar las primeras profesiones en relación con las primeras necesidades e introduce una flexión fundamental: el principio de especialización, por el cual a cada hombre corresponde un tipo de actividad. Este principio se da *phýsei*, *i.e.* "por naturaleza". Surge, entonces, la justicia en su primera definición como cumplimiento de la función propia y de la consecuente división del trabajo

[46] Entre quienes plantean que Platón postula el sistema como posible se cuenta M.F. Burnyeat, "Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City", en J. Hopkins and A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, Blackwell, 1992. Por la opción contraria se inclina entre otros R. Waterfield, *Plato's* Republic, Oxford, OUP, 1993.

[47] Incluso de ésta podría decirse que en rigor tiene dos formulaciones, la primera en los libros I I a IV con la división entre guardianes y trabajadores y la segunda a partir de V.473c ss., donde se instaura la figura de los filósofos como rectores del conjunto.

(II.372a). Hay que notar, sin embargo, un mal que aqueja a la ciudad sana: no hay ejercicio del conocimiento ni uso de la argumentación. Éste es, en principio, un elemento que aleja el esquema de la ciudad sana de cualquier otro. La ausencia de *lógos* tiene entonces como consecuencia la total ignorancia de la ciudad acerca de su naturaleza, con la consecuencia de que sería imposible plantear como ideal de los hombres actuales –los cuales reflexionan sobre el problema político– el que lleguen a un estadio en que tal reflexión desaparezca para dejar paso a una suerte de vacío de pensamiento político tal como el que parece reinar en la comunidad primitiva.

Digamos, además, que si aun a riesgo de incoherencia alguien propusiera tal cosa, éste modelo no tendría, por definición, a causa de su misma constitución, posibilidad alguna de sostenerse, de afirmarse a sí mismo como un modelo político. Al no haber reflexión en los agentes sociales, éstos no tienen manera de resistirse a las tendencias de su naturaleza, que llevan indefectiblemente a la ciudad a convertirse de sana en enferma. La ausencia de este elemento humano fundamental, el ejercicio del *lógos*, hace que esta comunidad primitiva sea sana sólo en apariencia. En efecto, no está carcomida por los lujos disolutorios, pero sufre en su fundamento una debilidad extrema que culmina en la enfermedad. La ciudad sana no puede, entonces, presentarse como un modelo político deseable ya que, en primer lugar, no depende *para su instauración* de la capacidad reflexiva y planificadora de los hombres sino que le es contraria a causa de la inexistencia de actividad intelectual, por lo cual es imposible que la *República* o cualquier tratado político proponga la instauración de este modelo. La segunda razón por la cual no puede ser un modelo político es que no depende de los hombres *para su permanencia*, ya que toda persistencia de un siste-

ma institucional está apoyada en alguna medida en una decisión de los hombres de mantenerlo, y esta posibilidad, como ya hemos dicho, está definitivamente vedada a la ciudad primitiva.[48]

El desafío es entonces plantear una ciudad compleja, que surgirá de la purificación de la ciudad enferma, en la cual existan justicia y equidad. En las antípodas de la ciudad sana, esta nueva ciudad propiciará la máxima conciencia de los individuos sobre su rol en el mantenimiento del sistema político que en el mejor de los casos reposa en la aquiescencia al gobierno de los mejores. Así, en la ciudad purificada, el Principio de Especialización determina tres grupos y a cada uno le corresponde una tarea específica. Se determinan primero dos grupos, guardianes y clase trabajadora, a los que en el libro V se sumarán los filósofos, identificados con los mejores de los guardianes. Estos practican, de acuerdo con el mito fundacional de los metales (III.414c ss.), un tipo de vida especial en la que no tienen propiedad privada. En tanto encarnan el raciocinio de la ciudad, no necesitan bienes, que en rigor atañen a los deseos ligados a lo instintivo. La posesión de bienes se encarna en la clase trabajadora, que está apegada a ellos porque es quien los produce. De este modo, como en el alma la guía del *lógos* da moderación y hace que cada parte se satisfaga, así también en la ciudad sucede lo mismo con los guardianes. El planteo orgánico sostiene que no se legisla para el bienestar de un grupo sino para el conjunto (IV.419a ss.) y sólo así cada uno, dada la ausencia de conflicto, alcanzará la verdadera satisfacción de los deseos, del mismo modo que en el individuo, sólo si las partes del alma cumplen su

[48] Otras razones que impiden tomar a la ciudad sana como ideal en C. Mársico, "El *status* de la *pólis* sana en la *República* de Platón", *Diálogos* 74, 1999.

función propia, subordinadas a la actividad racional, podrá satisfacer cada una sus deseos específicos y alcanzar la felicidad. Así, buenos guardianes serán los que sostengan el principio de que hay que efectuar sólo lo que beneficie a toda la comunidad.

En este marco, la ausencia de propiedad privada trae aparejada la comunidad de mujeres y de hijos. El tratamiento de este punto motiva la digresión del comienzo del libro V, que Sócrates caracteriza como tres olas sucesivas llamadas a tratar el tema del *status* de las mujeres, la comunidad de hijos y la posibilidad misma de instaurar la ciudad. La radicalidad de las medidas ha hecho que la mayoría de los exégetas desestime la posibilidad de que Platón haya tomado todas y cada una de las disposiciones al pie de la letra. De todos modos, creemos que puede sostenerse que Platón tenía cierta confianza en la utilidad de estos lineamientos y en su posible instauración, aunque es plenamente conciente de su improbabilidad. Numerosas veces se insiste en que, si bien el plan es posible, es ciertamente muy difícil, y llega así a agregarse que su falta de plasmación no desmerece sus valores teóricos, que hacen a esta organización política preferible a cualquier otra (V.472c ss.). En este sentido, puede pensarse que el planteo mismo de determinadas ideas es en sí mismo productor de cambios, aunque no se sigan las prescripciones al pie de la letra. Así, por ejemplo, aunque no se aplique la política de "guarderías públicas" para que las mujeres tengan igualdad de oportunidades, el planteo mismo de igualdad de derechos señala el problema y la inequidad de que se las excluya de las actividades teóricas y políticas. El mismo planteo radical, incluso, puede funcionar como una apuesta "de máxima" para llamar la atención sobre un punto importante sistemáticamente obliterado por las prácticas sociales.

Vale la pena notar que la discusión de las comunidades

ideales tiene que haber sido común en la época. La prueba más clara y elocuente es el texto de *Asambleístas* de Aristófanes, donde aparecen las ideas de igualdad de derechos y comunidad de mujeres e incluso la idea de la posibilidad de un gobierno en manos femeninas. Como hemos mencionado en 4, precisamente los puntos de contacto entre ambos textos hicieron surgir la pregunta sobre el orden en que fueron escritos y sobre la posibilidad de que Aristófanes esté criticando el modelo platónico. Esto significaría que tendría que ser conocida una versión previa. Sin embargo, en este terreno altamente conjetural, pudo suceder incluso que Aristófanes se refiriera en general a los modelos políticos postulados en la época y no solamente a la propuesta de Platón.[49] Es de subrayar que Heródoto menciona sociedades con comunidad de mujeres e hijos,[50] que pueden haber sido objeto de discusión en grupos intelectuales.

En el caso de Platón la igualdad social de la mujer respecto del hombre se combina con la abolición de la familia de los guardianes (V.457c-d).[51] Con la comunidad de bienes

[49] Véase V.452c y nota *ad loc.*

[50] Por ejemplo en IV.104.

[51] Éstos compartirán sus hijos sin saber quién es el suyo biológicamente, y la comunidad será completa. Los padres tomarán como hijos propios a todos los que hayan nacido en el año lunar de su hijo sanguíneo, al que no podrán diferenciar. Los hijos, recíprocamente, los considerarán padres y madres a todos ellos. De este modo, la ausencia de lo privado, que en el nivel material impide llevar a la casa particular lo que es común a todos, en el plano social representa la seguridad de la igualdad de oportunidades para cada uno, evitando la posibilidad de que algún padre favorezca en algún sentido a su hijo biológico. En efecto, una de las ventajas que persigue este sistema es la eliminación del nepotismo. La procreación será controlada cuidando que, como queda expresado en el relato mítico de las clases en el libro III, el oro no se mezcle con otros metales para que el resultado de la generación sea óptimo, y se velará también por la cantidad, ya que la ciudad no debe crecer ni disminuir.

se pretende arrancar de raíz el germen del egoísmo, el individualismo, la avaricia y toda sombra de deseo de corrupción. Si entre los guardianes todo es común, no habrá ya motivos para temer que se desvíen en asuntos particulares y en favores personales. Platón piensa que esta "hermandad" mejora no sólo su potencia física sino también su calidad moral. La imposición del posesivo "mío" de manera universal es un signo inequívoco para Platón de la unidad del grupo de los guardianes, ya que considera que es ella la que conferirá la unidad a la ciudad toda extendiéndole la propia. Estas medidas, sin embargo, no serán efectivas sin una guía para los guardianes que no se base solamente en opiniones correctas (IV.429c) sino que posea real y efectivo conocimiento. Ésa será la figura del filósofo, que se presenta como condición indispensable para que esta organización política se plasme en la realidad (V.473c ss.).

La naturaleza de "ciudad ideal" le viene del hecho de que es el único ámbito que aspira a desarrollar las capacidades de cada ciudadano, arbitrando los medios para que cada uno cumpla su vocación y con eso se plenifique él mismo y beneficie al grupo. Este aspecto "vocacional" pone de relieve la condición primaria que señala a un buen gobernante: éste será, paradójicamente, el que no quiere gobernar. El gobernante en una ciudad bien organizada lo es por responsabilidad social, porque el sistema mismo lo sindica como hombre capaz de beneficiar al conjunto. En las antípodas quedará el hombre que busca el poder para su propio usufructo. El filósofo, entonces, será el mejor gobernante porque tiene objetivos más altos que el mero ejercicio del poder político. Al mismo tiempo, sus propios ideales redundan en la elevación de sus conciudadanos, ya que el filósofo asegurará el bienestar de aquellos cuyos intereses se orientan a las técnicas productivas y pertenecen por lo tanto a la clase tra-

bajadora, porque con su trabajo son los sostenedores del sistema y quienes brindan las condiciones materiales de sostenimiento comunitario. Esta función les es reconocida por los filósofos que asumen el peso del gobierno, porque sienten sobre sí la responsabilidad que implica haber recibido educación pública y deben devolver sus conocimientos a la sociedad que los hizo posibles. Esta cohesión social es repetidamente subrayada e identificada como indicio de la estabilidad social, plasmada gráficamente en el "símil del cuerpo", según el cual una ciudad bien constituida sufre y se alegra ante la situación de cada uno de sus ciudadanos como un cuerpo reacciona entero ante el dolor o el placer de una de sus partes (V.462c ss.). Como veremos, este es un corolario que se sigue directamente de los estudios sobre la justicia en los planos individual y social que examinaremos a continuación.

5.3. Justicia individual y justicia social

Por el Principio de Paralelismo entre individuo y sociedad analizado en 5.1., el modo de darse la justicia, que constituye el cuestionamiento originario de la obra, deberá determinarse en el plano psíquico –de modo que sea posible responder qué hace a un hombre justo–, y en el plano social –de modo que quede claro qué rasgos tiene una ciudad justa–. La respuesta se basa fundamentalmente en el respeto del Principio de Especialización. El aspecto descriptivo lleva a determinar tres partes en el alma, apelando precisamente a la presencia de tendencias contrarias frente a determinados estímulos. Si cada parte debe tener una orientación propia, entonces la presencia de deseos incompatibles revela la existencia de varias partes en conflic-

to. Esta falta de armonía en que distintos aspectos del individuo chocan generando malestar y confusión será un indicio de la injusticia en el alma, que sólo puede subsanarse si, de acuerdo con el Principio de Especialización, cada parte se limita a su función natural y delega el mando y la organización general a la parte mejor preparada para esta tarea. Ésta será la parte racional. La apuesta de Platón radica en que esta subordinación de las partes impulsiva y apetitiva no implica represión y por lo tanto insatisfacción, sino la adecuación a deseos moderados que serán por lo tanto de satisfacción posible. El Principio de Paralelismo Estructural, por su parte, determina que el tipo de organización anímica que predomine en la comunidad determine su modelo político. Analicemos más detenidamente estos dos aspectos.

5.3.1. El alma y la naturaleza de sus partes

En el libro IV el tema del alma tripartita encuentra su tratamiento más extenso en la obra de Platón, que suele presentarse en un juego de complementariedad con el mito de la bestia, el león y el hombre de libro IX.588d ss. y con el mito del carro alado de *Fedro* (246a3-248c2). Estos planteos psicológicos han tenido su antecedente en desarrollos no menos relevantes, como el de *Fedón*, donde, si bien el argumento es diferente, la antropología platónica dualista conserva los mismos fundamentos. En este último diálogo el alma no se presenta bajo una forma tripartita, sino como una totalidad homogénea, que se contrapone al cuerpo para llamar la atención sobre su especial relación. No se trata de la tradicional concepción arcaica, que llamaba *psyché* a la imagen o residuo de quien moría, en con-

traposición con el *sôma*, remanente físico dejado tras la muerte,[52] sino de un real dualismo probablemente heredado de sus viajes a Sicilia y su contacto con el pensamiento pitagórico. Según este argumento, Platón concluye que el alma es el principio de la vida, única vía para acceder a las Formas inteligibles y ligazón del hombre con lo divino. Durante la vida terrena, queda encadenada, encerrada, atada al cuerpo, que constituye un principio negativo y limitador de su actividad más excelente: la contemplación y la reflexión. Así, el cuerpo favorece la pérdida del camino del alma, porque la incomoda y la distrae constantemente, tanto por sus demandas inmediatas de satisfacción –la sed, el hambre, el dolor–, como por incentivar el desarrollo de una vida centrada en el bienestar material, que lleva a los hombres a la guerra y a la inestabilidad interna originada en su lucha por la posesión de bienes. Cuanto mayor sea el tiempo y la energía dedicados a la satisfacción del cuerpo, tanto menor será la disponibilidad respecto del alma. El consejo de Platón es, entonces, tratar de separar todo lo posible el alma del cuerpo,[53] ejercitándose en una vida que la alimente en la verdad y en la contemplación.

Como se ha dicho, en el desarrollo de estas ideas no hay mención alguna de la tripartición del alma o de los principios diferenciados que la conforman, y menos aún se indica que existan conflictos dentro del alma. Es por eso que a menudo los críticos han considerado que, en el momento de escribir *Fedón*, Platón sostuvo una unidad del alma que luego se le revelaría como tripartita, lo que sería un

[52] Sobre la evolución del concepto *psyché* puede verse J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge, CUP, 1922; C. Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*, Buenos Aires, FFyL, 1990, y T. Robinson, "The defining features of mind-body dualism in the writings of Plato", en J. Wright-P. Potter (comp.), *Psyche and soma*, Oxford, OUP, 2000.

[53] *Fedón*, 80d ss.

verdadero cambio en su opinión. Sin embargo, bien observado, en todos los casos de lo que se trata en el *Fedón* es del alma orientada a la satisfacción de la vida "en relación con el cuerpo". La diferencia entre el planteo de *Fedón* y los que conciben al alma como tripartita no responde, entonces, a verdaderas concepciones diferentes del alma, sino sólo a las diferentes perspectivas e intereses argumentativos dictados por diferentes contextos. Así, en *Fedón*, donde la intención del filósofo es mostrar el perjuicio que puede ocasionar una vida centrada en satisfacer solamente al cuerpo, Platón no tiene necesidad de postular diferentes partes o principios, sino sólo poner de relieve el contraste entre el bloque corporal y el anímico. No existiendo más que un alma puesta en relación con un cuerpo, el argumento más económico dividirá simplemente en dos los tipos de fuentes motivacionales humanas: las que provienen propiamente del alma y las que tienen ligazón con el cuerpo.

El problema inmediato es por qué lo que en *Fedón* se atribuye al cuerpo en *República* corresponde a una parte del alma. En rigor, no es plausible pensar que Platón considera que las motivaciones corporales son autónomas y que en *Fedón* deciden el destino de la vida, ya que esto querría decir que el cuerpo tiene su propio movimiento con independencia del alma, o que el alma –principio mejor, inmortal y hermanado con lo divino– puede ser totalmente ignorada por el cuerpo –componente de existencia derivada, mortal y puramente animal–, algo inadmisible para el Platón de cualquier período.[54] Por el contrario, el enfoque general tiene en cuenta ciertos deseos y placeres intrínsecamente ligados al cuerpo, de los cuales llega incluso a de-

[54] Sobre opiniones en contrario puede verse Guthrie, *op. cit.*, pp. 335; 404-8; 459.

pender la vida, como en el caso de la sed, el hambre y la reproducción, a los cuales se suman otros deseos y placeres no necesarios que resultan disruptores. Ahora bien, en tanto en *Fedón* están en primer plano, se los llama simplemente "cuerpo" y se señala su lugar de manifestación, pero sin que estemos forzados a pensar que no tienen relación con lo anímico. Esto explicaría que los apetitos, que tienen su fuente en el cuerpo, sin embargo no existan exclusivamente durante la asociación del alma con el cuerpo, sino incluso después, de acuerdo con aquello que cada uno ha hecho prevalecer durante su vida, pues tanto en el *Fedón* como en el mito de Er del libro X de *República*, después de la muerte física las sombras del "cuerpo" pueden seguir estorbando.[55]

Lo que cambia en *República* es entonces la perspectiva con que se ve el fenómeno, de modo que en la perspectiva tripartita estos deseos se integran a la parte apetitiva del alma. Este enfoque cobra sentido porque en este nuevo contexto el objetivo es esclarecer los tipos de motivaciones anímicas que dan por resultado diferentes humanos –con sus correlatos sociales–, para determinar cómo se plasma la vida justa, tanto en el plano individual como en el plano comunitario. Para este propósito, en tanto se trata de motivaciones anímicas, lo conveniente es operar, como se hace, con partes del alma y limitarse a señalar que la parte apetitiva es la más asociada al cuerpo, mientras que en *Fedón*, donde la muerte del cuerpo y la inmortalidad del alma están en primer plano, es preferible subrayar la lógica del cuerpo en tanto sede de los deseos opuestos a la razón que afectan la calidad del alma. Es desde todo punto de vista plausible que sea la presencia del tema de la muerte lo que en *Fedón* hace prevalecer el esquema de oposición cuer-

[55] *Fedón*, 81b ss.

po-alma sobre la visión tripartita, de modo que ambos enfoques se vuelven complementarios.

Por otra parte, a este punto está asociado un segundo interrogante atinente a la naturaleza del alma. Que en todos los casos el alma es una en primera instancia y tripartita sólo en una segunda mirada, se deduce del concepto de Platón de inmortalidad. Si el alma fuera un compuesto, forzosamente sus partes existirían antes que el conjunto y no podría ser considerada inengendrada y eterna como aparece tanto en *República* como en *Fedro* y *Fedón*.[56] Algunos críticos han querido ver incluso una contradicción a este respecto entre la tripartición del libro IV y la unidad declarada en el libro X (611b ss.), donde se insiste en su simplicidad y unidad. Sin embargo, nada en los textos permite inferir lícitamente que exista un cambio o una contradicción entre estas concepciones. Pensamos, al contrario, que Platón ha visto la necesidad de hacer nuevamente expresa su unidad para que no queden dudas de ella después del libro IV, pues alguien podría sospechar que la tripartición implica un alma compuesta por tres partes a la manera de agregados desacoplables. Posiblemente *Fedro* sea el caso en el que la unidad anímica aparece más claramente, porque allí la fuerza de *éros* orienta la disposicionalidad del alma hacia la prevalencia de una de las tres partes, manteniendo una comunicación y un entendimiento completo entre sí. El cochero que está a cargo de su carro alado, es decir, del alma, dispone de un caballo negro que representa lo apetitivo y de uno blanco que actúa en alianza con el cochero, si es que está bien educado,[57] como la parte impulsiva -el león- de *República* IX. Y como en

[56] *Fedón*, 78c; *Fedro*, 248a ss. Véase también *Timeo*, 41b.
[57] *Fedro*, 253e ss.

VI.485d-e, hay un solo *éros* y una sola energía que orientan a toda el alma hacia un solo lugar.

Veamos ahora la especificidad del tratamiento del libro IV. La estrategia deductiva de Platón es la aplicación del Principio de Conflicto,[58] que le permite desgranar paulatinamente las tres partes desde una situación en la que hay una de ellas que pretende imponerse a otra. Para designar estas partes Platón utiliza indistintamente los términos *mére* (partes), *arkhaí* (principios), *géne* (géneros) y *eíde* (formas).[59] En todo caso, su unidad conceptual está dada por la designación de un núcleo de motivaciones o deseos con ciertos rasgos en común. Para nombrar el principio racional, Platón se sirve de un derivado de *lógos*, *logistikón*, con el que recupera el significado de "razón", pero también el de "cálculo", "fundamento" y "capacidad argumentativa". Es entonces la parte encargada de acercarse al conocimiento de la verdad y la responsable de lograr la armonía en el alma en su conjunto. En el pasaje IX.581b se la caracterizará como *philósophon* y *philomathés* –amante del estudio–, razón por la cual es la más apta para regir tanto al individuo como a la ciudad y se encontrará privilegiadamente desplegada en el filósofo. Es, sin embargo, la más pequeña de las tres y la que demandará un cuidado mayor desde la niñez a través de la educación. Como declara Sócrates al argumentar sobre la fragilidad del filósofo y su facilidad para corromperse (VI.487b ss.), una naturaleza más noble, como una planta más delicada, corre más riesgos de echarse a perder si cae en terreno impropio que una naturaleza

[58] J. Annas, *op. cit.*, pp. 137 ss. La autora aclara la imprecisión de llamar al principio aplicado por Platón "Principio de no contradicción", ya que no se trata de un orden proposicional, sino de motivaciones y propiedades.

[59] Véase Guthrie, *op. cit.*, pp. 527 ss.

común. Para resumir sus funciones, digamos que, en primer lugar, es la encargada de la búsqueda de la verdad y de incrementar el saber, entendiéndose por éste un conocimiento no sólo teórico, sino también práctico, que permita acceder a una vida buena. En segundo lugar, reconoce y establece las normas que deben conducir a la armonía de la totalidad, sea del alma o de la ciudad,[60] en tanto es la única de las tres que, para conseguir esta armonía, tendrá la capacidad de descentrarse y tomar en cuenta las necesidades de las demás partes además de las propias. Decir que el alma está regulada en forma racional significa que actúa en relación con los intereses y objetivos "vitales del conjunto", escuchando pero sin privilegiar motivaciones particulares y accidentales de alguna de las partes.[61]

De la aplicación del Principio de Conflicto, frente al *logistikón* aparece una difusa parte *álogon*, que no permite en principio determinar sus componentes y en la cual la parte apetitiva (*epithymetikón*) es la más evidente. Para mencionarla Platón echa mano de un derivado de *epithymía*, "apetito" o "deseo", de corte "corporal" y primario. Esta parte se manifiesta en general con fuerza y caprichosamente en el apetito de comida, de bebida o satisfacción sexual, y su móvil es siempre un objeto puntual, aleatorio y cambiante. Está, en consecuencia, por un lado, sumamente limitada a lo corpóreo y sensual, y es, por otro, sumamente inestable, ya que, si bien es posible determinar los tipos de objetos que persigue, no tiene ninguno absolutamente fijo. Como puede verse en su símil del monstruo policéfalo del libro IX (588c ss.), no hay unidad en lo que la despierta ni en el rumbo que emprende. Aparentemente carente

60 *República*, IV.442c6-8; véase J. Annas, *op. cit.*, pp. 125 ss.

61 En relación con este punto véase T. Irwin, *Plato's Ethics*, N. York-Oxford, OUP, 1995, pp. 220 ss.

de todo componente cognoscitivo, es necesario que posea al menos la capacidad de reconocer los límites impuestos por las otras partes, que le permitirán ser "regulada" (IV.442c-d). Lejos de querer decir que esta parte reflexiona, veremos después que estamos obligados a asumir que posee una percepción de las otras partes, en tanto interactúa con ellas, y que incluso puede pensarse en un cierto registro acumulativo de la historia de sus preferencias y de las tendencias de sus elecciones y gratificaciones. Ésta es la parte más subjetiva y egoísta, en el sentido de que, a diferencia de las demás, no posee ningún reconocimiento de lo intersubjetivo o social.

Para la tercera parte, la que hemos denominado "parte impulsiva" en nuestra traducción, Platón utiliza el término *thymoeidés*, un compuesto de *thymós* y *eîdos*, que designa el impulso, la ira o la cólera y, especialmente en Homero, la fuerza vital. Es la más equívoca y difícil de caracterizar. En principio se la integra a la parte apetitiva bajo el rótulo de *álogon*, "irracional", pero rápidamente surge su especificidad como elemento independiente aliado a la razón (IV.441a). Los críticos la definen frecuentemente como la que contiene un "ideal del yo", un "sí mismo", una imagen de lo que el individuo pretende ser.[62] Su manifestación más frecuente es la ira, razón por la cual precisamente suele traducirse como "irascible" o "colérica". Es en esencia emocional, ya que se manifiesta generalmente cuando la parte apetitiva pretende realizar algo que no concuerda con la imagen que el sujeto tiene de sí y considera más adecuada,

[62] No nos detendremos a estudiar las obvias conexiones con la tripartición freudiana del aparato psíquico, que merece especial atención. Para ello referimos a los trabajos de J. Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of Soul*, Cambridge (MA), 1998, y A. Price, "Plato and Freud", en C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, OUP, 1990.

lo cual es plásticamente representado en el episodio de Leoncio en IV.439e ss. Esta parte tiene, en primer lugar, tendencia a manifestarse a través del enojo (IV.441b), y en segundo lugar, disfruta del honor, del triunfo, de la victoria y de todo reconocimiento social (es *philónikon* –amante del éxito– y *philótimon* –amante del honor–, IX.581b).De este modo, conviene perfectamente al tipo humano del guerrero, quien deberá desarrollarla en mayor grado que los otros agentes sociales, cuidando siempre de someterla a una educación para que realice correctamente su trabajo de evaluadora y se alíe a la parte racional (IV.440b4-7), ya que, como Platón da a entender con su insistencia sobre la relevancia de esta educación, su alianza con la parte racional no es más que una potencialidad, y corre el riesgo de que la parte impulsiva se debilite y no cumpla su función de freno respecto de la parte apetitiva, es decir que no respalde a la razón y, como se dice en IX.590b, en lugar de león que reacciona ante lo injusto –esto es, el no acatamiento de lo dictado por la razón–, se vuelva un mono, es decir una caricatura ridícula incapaz de frenar los deseos de la parte apetitiva. Esta alianza es necesaria porque la parte apetitiva es mayor y más poderosa (IX.588c ss.), mientras que la racional y la impulsiva son más pequeñas, del mismo modo que los filósofos eran pocos, algunos más los guardianes y la mayoría del pueblo pertenecía al tercer estamento social.

Veamos, por último, cómo se establece la relación entre las tres partes, dentro de la unidad que conforman. En la neta división operada para facilitar la comprensión del contraste de motivaciones, puede surgir la impresión de que sólo la parte apetitiva es movida por deseos y por la búsqueda de placeres. Sin embargo, el argumento del libro IX (580 ss.) no deja dudas de que cada una de las partes tiene sus placeres y deseos propios. Así, los de la apetitiva se

relacionan con lo instintivo, los de la impulsiva con la preservación y la "imagen del yo" y los de la racional con el deseo de saber y de llegar a la verdad. Efecto parecido, pero en sentido contrario, tiene la división taxativa respecto al reconocimiento entre ellas, que parece erróneamente quedar reservado a la racional. Indudablemente hay dos ámbitos en los cuales se ve que no es así, sino que las tres partes tienen un componente cognoscitivo: el primero es que son capaces de reconocer los objetos con que pueden dar satisfacción a sus deseos y llegar al placer. El segundo es que tanto la parte apetitiva como la impulsiva reconocen los límites impuestos por la racional o la impulsiva respectivamente, esto es, cada una de las partes es sensible a lo que las otras deciden. La parte apetitiva, por ejemplo, sabe cuándo corre el riesgo de ser punida por la parte impulsiva y reconoce qué es lo que debe dejar de hacer para que aquélla se calme. *Fedro* es claro al respecto, pues se dice que el caballo negro podrá ser limitado en su carrera alocada hacia el amado sólo "mientras recuerda el dolor" que las bridas le causan.[63] E igualmente la parte impulsiva establecerá una relación entre los deseos de la apetitiva y su imagen de lo que quiere ser.

Hay quienes postulan incluso que en la parte apetitiva, por ejemplo, se produce un registro de las propias preferencias y que, buscando la permanencia del placer el tiempo más largo posible, ella aprende a abstenerse por sí misma de perseguir los placeres inmediatos pero fugaces.[64] Consideran entonces que esta parte llega a construir "las preferencias por la prudencia y la justicia" de la parte racional, no porque reflexiona sobre ellas, a la manera de la parte racional misma,

[63] *Fedro*, 248a ss.
[64] T. Irwin, *op. cit.*, pp. 220 ss.

sino porque ve que al seguirlas conseguirá mejores objetivos. Tal vez esto sea avanzar demasiado respecto del texto. En todo caso es claro que sólo la parte racional tendrá conocimiento en sentido estricto, mientras que a las demás se reserva un conocimiento opinativo y frágil, que podrá tener un fundamento más o menos firme, pero que nunca dejará de ser opinión. Sólo la parte racional, entonces, por poseer conocimiento, puede acceder a la percepción de lo más conveniente para el alma entera. Al mismo tiempo, la imposibilidad de contar con un verdadero conocimiento restringe el ámbito de los objetos de las otras partes a bienes particulares y parciales, que a veces afectan más vitalmente al sujeto por encontrarse más cercanos a él, especialmente si carece de la visión global e integradora que confiere la parte racional, pero que librados a su arbitrio dan por resultado un alma injusta en dos sentidos: porque sumida en el desequilibrio vulnera el espacio de las partes más débiles pero mejores, y porque proyecta hacia fuera del individuo este desequilibrio que abona el terreno de la injusticia social, donde de nuevo se hostiga a los más débiles.

5.3.2. Tipos humanos y organizaciones comunitarias

De acuerdo con esta organización del alma, la prevalencia de una u otra parte determina el tipo humano al que pertenece un individuo y, por Principio de Paralelismo Estructural, la sumatoria de caracteres similares determina el tipo de organización política que termina por imponerse en una ciudad. Esto lleva a que inmediatamente, tras tratar las partes del alma, Sócrates se dirija a las organizaciones políticas imperfectas cuyos ciudadanos vulneran esta aquiescencia al raciocinio. La exposición se inte-

rrumpe en el libro V para dejar paso a una justificación teórica y una descripción más ajustada de la ciudad purificada, precisamente porque hace falta introducir la figura del filósofo, que es en rigor quien está llamado a regir la ciudad y asegurar que lo racional gobierne, en tanto correlato social de la razón. El plan de finales del libro IV, que es el de poner en paralelo los tipos de organización psíquica con las organizaciones políticas en que prevalece cada clase de perfil psicológico, se lleva a cabo en los libros VIII y IX. El análisis de las organizaciones políticas imperfectas se realiza a partir de la explicitación del cambio de un modelo político en otro y de la observación del proceso de corrupción anímica de un individuo concreto que oficia de modelo de los cambios que se operan en una generación y que terminan por modificar la fisonomía de la comunidad completa.

El punto de partida en el libro VIII es precisamente la ciudad purificada, que corresponde a la aristocracia o la monarquía, ya sea que el cargo más alto esté ocupado por uno o varios filósofos. Platón supone que, a pesar de todos los cuidados en la preservación de esta organización política, la inestabilidad de la condición humana haría imposible que se mantuviera inalterada. Así como se dice que la ciudad purificada es posible según parámetros similares en cualquier lugar en que un hombre o grupo de hombres preclaros inclinados a la filosofía logre imponer una organización comunitaria basada en principios equitativos y justos, del mismo modo se plantea que todas ellas están llamadas a perecer tarde o temprano por la tendencia a la corrupción que afecta al mundo sensible. En rigor, Platón está obligado a postular la falibilidad del sistema político que acaba de esbozar, si es que se compromete a sostener la dualidad ontológica entre un plano

sensible signado por la generación y la muerte frente a un plano inteligible de Formas puras.

A este momento en que uno o varios filósofos comparten el poder por turnos y que marca el momento de máximo equilibrio –*i.e.* justicia– en el nivel individual y social, le sigue la ruptura ocasionada por el abandono del Principio de Especialización. Cuando los guardianes comienzan a poseer bienes materiales y abandonan el sistema de comunidad de mujeres y de hijos, subvierten el equilibrio que comienza ahora a reprimir sectores sociales que antes, por el contrario, gozaban de protección (VIII.547b). Vale la pena notar que se declara explícitamente que la clase trabajadora, que antes era protegida, comienza ahora a ser despreciada y esclavizada. En efecto, ya no es el raciocinio quien lleva las riendas del sistema sino la parte impulsiva, que se corresponde con la clase guerrera, los anteriores guardianes, que sin la guía de la razón descuidan su formación cultural y por lo tanto no producen filósofos. Éste es el germen de un individuo y una sociedad insatisfechos, en este caso con el foco puesto en la persecución de honores, pero en verdad habiendo abierto la caja de Pandora, ya que la parte de deseos materiales insatisfechos no cesa en su fortalecimiento. Así, a la timocracia le seguirá la oligarquía, que surge de conferir más poder a la parte inferior, la cual hace prevalecer en este caso el deseo de riquezas (VIII.551a-b). A partir de aquí nos encontramos con diferentes manifestaciones de las organizaciones anímicas y políticas que surgen de los deseos materiales, la *epithymía*, es decir los deseos de la parte inferior del alma. Si pensamos que la monarquía o aristocracia de los filósofos es una propuesta teórica, que la timocracia se liga solamente a la organización política cretense y espartana, y que es sumamente rara como lo prueba el hecho de que ni siquiera tie-

ne nombre (VIII.545b), se ve que la tendencia general es la de entregarse a los tres tipos más bajos de organización, precisamente porque la parte inferior es la más poderosa. Ellos se apoyan en individuos abocados a plenificar sus deseos más pedestres conformando ciudades perversas que satisfacen sólo las necesidades de algunos a costa del resto.

En el caso de la oligarquía, el deseo inmoderado de riquezas genera una ruptura dentro de la ciudad entre ricos y pobres que, condenados a la miseria, se vuelcan a la delincuencia. Aun a riesgo de anacronismos, es imposible no notar la aplicabilidad del planteo a los problemas de inseguridad de las ciudades modernas, surgidos de la injusticia social y la marginalización de un número creciente de ciudadanos, mal que les pese a los modernos "hombres oligárquicos" que colman los medios de comunicación con otras explicaciones ficticias para librarse de responsabilidades. El hombre oligárquico, como la ciudad que le es afín, está escindido, sumido en la desesperación egoísta de satisfacer sus deseos sin ninguna perspectiva respecto de la repercusión de su conducta en la comunidad.

La oligarquía sólo puede terminar cuando la extrema iniquidad que siembra se le vuelve en contra y las víctimas del sistema de marginación social reaccionan revolucionariamente imponiendo un gobierno popular (VIII.557a ss.). La perspectiva platónica respecto de la democracia es uno de los puntos más interesantes de la interpretación desde el punto de vista contemporáneo, porque aparece ocupando el penúltimo puesto entre los malos gobiernos. Se trata del modelo político en el que los deseos apetitivos se imponen sin restringirse a la riqueza, de modo que en el nivel individual nos encontramos con hombres que carecen de una tabla axiológica y colocan cualquier cosa que sea un placer en primer plano. A nivel social, como contrapartida, se genera una

tolerancia amplia para con toda conducta. En esto que también las democracias modernas vivencian como "respeto de las libertades individuales", Platón consigna un problema inevitable si se tiene en cuenta el Principio de Especialización, ya que, en el otro extremo de su propio planteo, la democracia tiene a la igualdad como principio supremo, y por lo tanto juzga a cualquier ciudadano apto para toda función que elija sin importar si tiene una formación específica que responda a sus capacidades naturales en lo que caracteriza como "igualdad de los desiguales" (VIII.558c). La democracia regida por líderes poco lúcidos puede arrastrar sin duda a la sociedad entera hacia conductas perversas e injustas.

De hecho, la descripción de la democracia tiene un tono alegre y lúdico. Platón parece mirarla con cierta ternura, con una visión del pueblo que remeda al de un grupo de chicos sin mucha noción de responsabilidad y consecuencias de sus decisiones en medio de una continuada fiesta popular. En general podríamos decir que la visión platónica del pueblo y sus guías tiende a subrayar su inimputabilidad. Dado que esta alejado de la razón y por el hecho de que sus deseos son múltiples, a diferencia de los de las partes racional e impulsiva, resulta una entidad cambiante y veleidosa. Pero en tanto sus deseos son básicamente sensuales, no provoca conciente y voluntariamente el mal ajeno, como sí sucede en la oligarquía.[65] El hombre democrático se pone en relación, en el libro IX, con los zánganos alados que no tienen aguijón y cuyos deseos no son malvados sino sólo inútiles. Platón compara al pueblo con un conglomerado que, como "las mujeres y los chicos", se deslumbra por las pinturas de colores chillones (VIII.557c). La democracia, como gran jardín de infantes, recuerda en muchos aspectos la actitud presen-

[65] Esto se enfatiza en VIII.565b-c.

tada por Aristófanes en *Caballeros*, donde Demos, el pueblo, es presentado como un anciano un poco alelado que se deja engañar por los demagogos,[66] que en el planteo de Platón serán los zánganos. Desde el punto de vista del Principio de Especialización, el pueblo de la democracia funciona como una especie de negativo del pueblo del modelo de ciudad purificada, donde cada uno está conciente de sus deberes y sus responsabilidades y se integra a la comunidad desde la más plena conciencia de su función en el cuerpo social.

La objeción más clara que hace Platón es que así no se va a ningún lado. Sucede lo mismo que en la ciudad sana del libro II, que no encarna un modelo político porque no tiene la entidad suficiente para suponer una organización que los habitantes sostengan de modo conciente.[67] Así como en la ciudad sana, en esta otra arrastrada por los deseos apetitivos el mayor problema es la inestabilidad. La democracia platónica no tiene ningún modo de resistir a sus enemigos internos, de modo que los grupos oligárquicos que persisten, mermado su poder, no encuentran obstáculos para planear acciones de resistencia ante la confiscación de

[66] Esta misma visión del pueblo está presente en la "alegoría de la nave" (VI.487b-502c), donde se compara la ciudad con un barco, en el cual el patrón es el pueblo engañado por marineros ignorantes, los políticos. El corolario del símil es que en verdad la crítica de que son objeto los filósofos por parte de la comunidad reside en la ignorancia que tiene el pueblo respecto de qué son capaces de aportarles y en la falta de capacidad para valorar su función y su saber para la conducción. Por eso se sostiene que si al pueblo le fuera explicado esto, seguramente cambiaría su actitud hacia ellos.

[67] Se ha sostenido, incluso, que su característica de "bazar de *politeíai*" (VIII.557b) hace que la democracia no sea en rigor una *politeía*, es decir un "modelo político", sino más bien la falta de uno; pero en verdad, aunque su marco es más difuso, lo es. Su rasgo típico es la conformación a partir de tipos humanos variados que se multiplican sin obstáculos y sin que haya una tabla axiológica generalizada que limite a ninguno de ellos. Es, en todo caso, un bazar de tipos humanos, antes que uno de organizaciones políticas; pero en tanto son paralelos, Platón oscila entre una y otra formulación.

sus bienes. Ésta es una reacción que Platón juzga esperable y hasta comprensible, ya que han sido privados de lo que más quieren, sus riquezas.

Así, la democracia se vuelve un proyecto breve e insostenible que cae víctima de su desobediencia radical del Principio de Especialización, pues se señala que el extremo de igualdad y libertad genera una reacción contraria que engendra la tiranía. En la evolución normal de la democracia, para contrarrestar los intentos oligárquicos de copamiento del poder, surge un individuo que, presentándose como protector del pueblo, termina imponiendo una dictadura y eliminando a los disidentes. La tiranía es entonces el sistema más reprobable porque se apoya en la negación a ultranza del Principio de Especialización, ya que el tirano llega al gobierno no por capacidad sino amparado en una máscara de protector del pueblo, cuando en rigor no lo es. Por el contrario, lo que hace de este líder un tirano es precisamente que utiliza el poder conferido por el pueblo en contra de ese mismo pueblo (VIII.565e ss.). Por este rasgo podríamos decir que hasta tanto no se vean sus actos no hay manera de prever si el líder será tirano o filósofo. La tiranía se apoya en la satisfacción de deseos viles, de modo que, según el "símil del panal", los hombres tiránicos son zánganos, pero provistos de un aguijón que los vuelve peligrosos para los demás (IX.573a-b). Sus deseos no propenden, como los de la democracia, a la plenitud de deseos de todos los ciudadanos, sino que hacen primar los del tirano, esto es, las tendencias instintivas más bestiales, ya que su falta de cultivo de las partes superiores del alma hace que no tenga posibilidad de ponerle freno.

La intuición básica del esquema es que estas partes inferiores, lanzadas a su puro arbitrio, se vuelcan al deseo inmoderado de bienes limitados que lleva a la aparición de

conflictos. Un hombre entregado a su parte impulsiva sufrirá los males del hombre timocrático, ya que su sed de honores no lo arrastrará a la colaboración con los otros para el sostenimiento de un orden confortable para todos, sino que necesitará crear la lucha para sobresalir, competirá con otros por la fama y la honra sin que eso apunte al bien común. Del mismo modo, un hombre que entronice sus deseos irracionales se entregará al afán de placeres y bienes materiales, que en tanto bienes escasos nunca alcanzarán a satisfacer completamente una sed que por cada deseo cumplido puede imaginar mil más en un instante y satisfará cada uno sólo al costo de desposeer a los más débiles. La única salida es instituir la justicia, esto es, el cumplimiento estricto de las funciones específicas, de modo que se instaure la regencia del raciocinio, el único sector del alma cuyo objeto de deseo, que es el saber, es infinito, y sea él quien determine los límites de los deseos impulsivos y materiales de modo que cada individuo pueda contentarse con ellos sin atentar contra la posibilidad de satisfacción de deseos de los otros. Esta conformación hará que en el pasaje de IX.577c-587b se propongan tres argumentos sucesivos que sintetizan y aplican los desarrollos previos para probar que el rey, es decir el filósofo, es el hombre más feliz, en tanto puede satisfacer los placeres que despiertan su deseo, mientras que, en las antípodas, el tirano es el hombre más desdichado, acicateado siempre por deseos inalcanzables y sumido en el temor nacido de los odios que cosecha por su conducta.

La Justicia, entonces, posibilita que cada parte se oriente a su propio fin interactuando con las demás sin violentarlas. En una estructura potencialmente conflictiva, donde las partes tienden a subyugar a las demás, la Justicia es imprescindible para asegurar la armonía y equilibrio entre

ellas. Vale la pena notar que todo este pasaje está en directa relación con la doctrina del *Banquete*, donde se presentan los distintos tipos de objetos eróticos en una relación gradual desde los cuerpos bellos hasta el plano de las Formas (210a ss.). Aquí se explicita claramente que son distintos aspectos del alma del hombre los que se inclinan por unas u otras manifestaciones, y queda claro que la única manera de lograr plena satisfacción es efectuando el tipo de ascenso propuesto por Diotima: elevarse desde los deseos de la parte apetitiva, pasando por los de la impulsiva hasta llegar a los más altos, dejándose guiar por el deseo de la razón, que se orienta hacia lo ontológicamente más valioso.[68] Buena parte del destino del individuo se juega en descubrir la trama de lo real a través de esta gradualidad y elegir las formas más depuradas.

5.4. Alegorías, Formas y dialéctica

El Principio de Paralelismo Estructural permite esbozar en los primeros cuatro libros –con su complemento en los libros VIII y IX– un conjunto coherente de presupuestos relacionados con las esferas de la ética y la política. El planteo, sin embargo, no es todavía un sistema coherente a los ojos de Platón, porque carece de un fundamento que le confiera estabilidad. Este fundamento le vendrá dado por una base ontológica que garantice que los desarrollos éticos y políticos propuestos son efectivamente preferibles a los múltiples proyectos rivales, esto es, que la teleología

[68] En este sentido, el ascenso del *Banquete* es sin duda una variante del ascenso posibilitado por la "alegoría de la línea", cuyo compromiso existencial es gráficamente plasmado en la "alegoría de la caverna" (véase *infra* 5.5).

–el fin que se propone el sistema– está guiada por la ontología –los presupuestos básicos sobre la naturaleza de lo real–. Esta justificación se lleva a cabo a partir de la última parte del libro V, en lo que se denomina la tercera ola que Sócrates debe sortear y que consiste en la plausibilidad de la organización política que se propuso. La clave de la aplicación de este modelo radica, tal como se enuncia en V.476d ss., en que sea un filósofo quien gobierne. La incredulidad de los interlocutores de Sócrates da ocasión para que Platón despliegue una importante serie de consideraciones que constituyen en rigor el corazón de la obra entera. A partir de V.474b, Sócrates propone explicitar qué entiende por "filósofo" y, en tanto su definición radica en su orientación gnoseológica hacia lo real, se le impone determinar qué es exactamente lo que debe conocer este filósofo. Esto nos enfrenta a uno de los textos más completos sobre la llamada "Teoría de las Formas".

El punto de partida se encuentra en el pasaje V.476c ss., en el que se presenta la tripartición entre capacidades intelectuales y sus respectivos objetos de conocimiento. Para ello Platón parte de los presupuestos tradicionales desde Parménides: el conocimiento se orienta hacia objetos reales, mientras que la ignorancia, que es su opuesto, carece de objeto y por lo tanto impide cualquier tipo de intelección. La tarea que emprende Platón entonces es analizar la posibilidad de que exista un intermedio (*metaxý*) entre conocimiento e ignorancia, que implicaría la existencia de un objeto de naturaleza intermedia entre lo existente y lo inexistente. Este objeto se identifica con las múltiples cosas sensibles, que tienen siempre en alguna medida rasgos opuestos, y por lo tanto podría decirse de ellas que son y no son en cuanto a un rasgo determinado. Esta ambivalencia lleva a la razón a aislar las categorías que en lo sensi-

ble están mezcladas (VII.523b ss.). Así, lo único que no es pasible de contradicciones internas es el rasgo en sí, que señala hacia la realidad primigenia y estable, la Forma, que es su modelo y por lo tanto el legítimo objeto del conocimiento, mientras que los entes sensibles, por su estado intermedio entre ser y no ser, son el objeto de la opinión.

Este pasaje es fundamental en la economía de la *República*, ya que permitirá identificar al filósofo de modo taxativo en tanto aquel hombre que sostiene una posición ontológica ternaria como la de la Teoría de las Formas, que rechaza los dualismos previos que oponían los extremos de conocimiento e ignorancia y así asigna el conocimiento sólo a él, relegando a opinión a todo el resto. En este sentido, se secluye la posibilidad de que se lo confunda con otros personajes de la cultura de la época, como había sucedido con el Sócrates de las *Nubes* de Aristófanes. El argumento de Platón determina que no hay muchos caminos para el saber, sino que por el contrario existe una diferencia taxativa entre quien conoce y quien opina. Sólo el filósofo, que capta la estructura de lo real más allá de lo sensible, se ubica en el primer grupo, a diferencia del ejército de opinadores que se pierden entre las múltiples manifestaciones de lo sensible.[69]

Frente a este solazarse en la opinión, que no es sino el entregarse a la especulación teórica desestimando el criterio de la verdad como adecuación del pensamiento a lo real,

[69] Esta diferenciación permite que en el libro VI (500d-e) se sostenga que la comunidad rechaza a los que pasan por filósofos y no a los que en verdad lo son. La "alegoría de la nave" (VI.488a-489c) apunta precisamente a mostrar el comportamiento de un filósofo y el de un hombre que sólo opina. Esto le permitirá también construir su crítica a los que llama despectivamente "sofistas". La naturaleza de su objeto, que es lo opinable, les da habilidad para manipular opiniones y convencer sin apelar a lo real. Se trata, en efecto, de una ejemplificación de los criterios de verdad como coherencia de enunciados que había ya propuesto

entendiendo por real no lo que meramente se muestra a los sentidos, sino sus fundamentos últimos y estables, se ubica entonces al filósofo como quien se orienta al conocimiento de lo real, es decir el conocimiento de las Formas. Encontramos así en *República* uno de los esbozos más conocidos de la llamada Teoría de las Formas o Teoría de las Ideas. En primer lugar, vale la pena subrayar que no se puede entender "teoría" en el sentido de un cuerpo de doctrina sistemático, ya que Platón jamás presenta una visión acabada de las Formas, sino que el planteo, que además va variando a lo largo del tiempo, se compone de enfoques episódicos y parciales que hay que reconstruir recorriendo toda su obra.

Tampoco usa Platón un único término para referirse a estos paradigmas que serán objeto de conocimiento supremo. A veces se refiere a ellos indicando que se los entiende "en sí"[70] y otras veces directamente con los términos *eîdos* e *idéa*,[71] dos vocablos emparentados derivados del verbo *eído*, "ver", y que en griego coloquial mentaban la apariencia de una cosa, por lo cual se suele usar la traducción de "Forma", que conserva en las lenguas modernas esta dualidad

---

Gorgias en el *Encomio de Helena*. Cuando Platón compara, en VI.496d, a la sociedad con una fiera a la que el sofista aprende a manejar determinando qué palabras la calman, está parodiando la lógica de la opinión, que reside precisamente en su pretensión de operar con el lenguaje sin preocuparse de determinar el correlato real de lo que el lenguaje expresa.

70 En estos casos suelen utilizarse expresiones como *autós* (mismo), por ejemplo *autò tò kalón*, "lo bello mismo", o *kath'hautó*, "en sí".

71 Últimamente algunos críticos han intentado diferenciar el sentido de *eîdos* y el de *idéa* en Platón, pretendiendo que el filósofo ha empleado el primero para designar un "tipo" o "modelo" y reservando "carácter" para el segundo. Sin embargo, estas disquisiciones no parecen sustentarse en los ejemplos de utilización del texto. Véase Waterfield, *op. cit.*, p. 414, y Jean-François Pradeau (coord.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001.

entre la mención de la apariencia y del modelo constante de una cosa. La traducción etimológica de "Idea" está también muy extendida, aunque requiere una explicitación clara de la necesidad de secluir toda interpretación que refiera a contenidos o productos mentales, en el sentido en que la modernidad utiliza el término "idea". El antecedente del viraje hacia lo abstracto que se opera en Platón está prefigurado en usos atestiguados en tratados hipocráticos en que *eîdos* se refiere al cuadro de una enfermedad, que puede entenderse como apariencia, pero que implica una relación con un modelo que se verifica en los casos clínicos concretos con variantes de uno a otro.[72] Estos usos amplios con referencia a una forma visible o a una clase de cosa cualquiera están presentes en Platón, lo cual complica incluso su categorización como término técnico. En determinados contextos, sin embargo, estos usos indican inequívocamente una "Forma" que ya no es la apariencia visible sino el modelo al cual una cosa remite y que le da identidad.

Señalemos brevemente que la primera formulación de la Teoría de las Formas, la "Teoría *standard*", podríamos decir, se aplica a valores y rasgos cualitativos, tanto que algunos adversarios, como Antístenes, interpretaron directamente las Formas como cualidades.[73] Luego de es-

[72] Esto es palpable, por ejemplo, cuando en el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*, XI.12 se habla de las condiciones de variación del *eîdos*, es decir el "cuadro clínico" de determinados humores, o también en *Sobre la medicina antigua*, XIX.32 en que hay referencias al *eîdos*, es decir el tipo de diversos humores, los mismos que en XXIV.4 cambian de un *eîdos* a otro. El caso más claro de avance en este sentido es el texto de *Sobre los flatos*, II, donde se expresa directamente que cada enfermedad tiene "una única *idée*", es decir un único modelo que se manifiesta en los casos concretos.

[73] Véase en este sentido el trabajo de N. Cordero, "L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)", en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 323-343.

ta primera formulación se asiste en los diálogos de madurez a un viraje hacia una "Teoría ampliada", donde los objetos mismos tienen respaldo en Formas. Así, Platón llega a arguir a favor de la existencia de estas Formas primordiales señalando que todo hombre –por su compromiso lingüístico, diríamos– reconoce detrás de una multiplicidad de cosas similares un rasgo común. Entonces, por ejemplo, no sólo advierte como fundamento de un acto piadoso la existencia de la piedad, que es precisamente lo que hace que estos actos tengan estos rasgos, sino que también postula como fundamento de un objeto la Forma de ese objeto y comienza a incorporar ejemplos tradicionalmente problemáticos para la crítica, como los que pregonan Formas de objetos fabricados por el hombre, del tipo de la Forma de cama de X.596e ss. o la Forma de lanzadera en *Crátilo*, 389b. Esta ampliación de los alcances de la teoría se paga al precio de complejizar notoriamente la tarea de justificación, lo cual quedará en primer plano en los diálogos tardíos.

Lejos de una presentación convencional, Platón parte de la arraigada idea de que los conocimientos más altos no son asequibles por mera descripción, sino que requieren de un peregrinaje teórico, precisamente como el que se diseña en VII.521c ss., y supone que sólo un hombre maduro y dedicado a toda una vida de estudio y consagración a la búsqueda de la verdad puede captar el plano de las Formas. Con absoluta consecuencia respecto a los postulados de *Banquete*, 210a ss., aquí (VI.506d y VII.533a) también se parte de que el interlocutor apenas llegará a vislumbrar la magnitud del tema en cuestión, y se lo presenta por lo tanto mediante símiles y alegorías que, como el dios de Heráclito, ni dicen ni ocultan sino que dan señales que habrán de decodifi-

car los que estén preparados.[74] Así nos encontramos con que la presentación del fundamento no sólo de toda la obra sino del planteo filosófico entero reposa en tres alegorías.

La clave que deseamos subrayar, en todo caso, es que estas tres alegorías deben ser leídas e interpretadas como un todo, un conjunto indisoluble en el cual unas partes dan sentido a las otras. Precisamente con esto en vista se pueden evitar algunas críticas hacia la solidez de ciertos pasajes, especialmente en el caso de la "alegoría del sol" y su pretendido formalismo.[75] A la pregunta por el *mégiston máthema*, el "conocimiento más importante", ese que, dará la clave de inteligibilidad de lo real (VI.504e), se responde entonces con una primera alegoría que plantea que, como la luz del sol es causa de la existencia y la cognoscibilidad de las cosas del mundo sensible, así también el Bien funciona del mismo modo respecto de las Formas y por ende respecto del mundo sensible, de modo que el Bien es la Forma suprema del ordenamiento de lo real. La pregunta inmediata es por qué se elige la Forma de Bien y no alguna otra. La primera respuesta podría ser que muy probablemente se trate de un resabio de una teoría organizada en vistas de dar cuenta del plano ético, tal como la que se ve en las obras del primer período. Eso explicaría, por otra parte, que no reaparezca como tema central en obras posteriores donde la "Teoría ampliada" está instalada y le conferiría en este estadio la función de resaltar que quien accede a este plano alcanza el

[74] Heráclito, DK 22B93. Vale la pena notar que la insistencia en la captación personal, además, está puesta a los efectos de impugnar un plano estrictamente discursivo independiente, que pueda ser analizado desde el punto de vista de la coherencia y reclamar verdad. En rigor, se trata de una renovación de la verdad como adecuación, de modo que sólo habrá conocimiento y verdad si hay aprehensión de un objeto en términos de adecuación del pensamiento a lo real.

[75] Sobre este punto, Waterfield, *op. cit.*, p. liii.

conocimiento de algo que le permitirá actuar en consecuencia. Así, el filósofo podrá hacer "buena" a su comunidad, es decir justa y equitativa, sólo si posee primero un conocimiento cabal que le dé criterios para discernir lo que participa o no de la Forma de Bien. La mejor respuesta que hemos encontrado, sin embargo, surge de X.608e, donde nos encontramos con una definición de lo bueno y lo malo, en términos de que "todo lo que arruina y destruye es malo, mientras que lo que conserva y es provechoso es bueno". Es claro que lo bueno tiene que ver con la persistencia en el ser de una cosa. Es esperable, por lo tanto, que lo que "conserva" y da ser a las demás Formas y por extensión a las cosas sensibles sea la Forma de Bien, que constituye entonces la garantía de existencia plena del todo.

Ahora bien, si el estudio más importante tiene como objeto la Forma de Bien, se hace imperativo determinar cómo se accede a ella, es decir abordar el problema de la cognoscibilidad de lo real. Si en la "alegoría del sol" se planteó que hay un fundamento ontológico que emana del plano de las Formas y pasa a lo sensible, así como del sol llega a las cosas la luz "como un fluido" (VI.508b), en la "alegoría de la línea" se contemplará esta progresión desde el lugar del filósofo, esto es, partiendo de la existencia en el plano sensible y preguntando por el modo en que un ser humano accede al conocimiento que puede llevarlo hasta la Forma de Bien. En este sentido, creemos que la "alegoría de la línea" es primariamente gnoseológica antes que ontológica, y pretende explicar qué tipos de actividad noética pueden ponerse en acto. Así, la "alegoría de la línea" (VI.509d-511e) muestra que la mente puede poner en juego diversos modos de pensamiento que se adaptan en principio a diferentes ámbitos en relación con lo real. Así, la conjetura (*eikasía*) se ejercita sobre imágenes, la creencia (*pístis*) sobre

los objetos sensibles, la abstracción (*diánoia*) sobre conceptos que funcionan como hipótesis para explicar lo sensible y, por último, la inteligencia (*noûs*) provee conocimiento cierto en tanto capta las Formas. Ahora bien, si se logra este conocimiento más alto, eso redundará además en un conocimiento cierto de las instancias inferiores del plano de lo sensible. Esto se percibe claramente en la "alegoría de la caverna", si se tiene en cuenta la figura del filósofo que desciende a la política, porque tras habituar la vista él verá mucho mejor que aquellos que nunca han ascendido al plano de las Formas (VII.520c).[76] Eso habilita el descenso dentro de la línea, esto es, que una vez alcanzado el nivel superior se pueda descender a los inferiores, ahora resignificados por la comprensión de su posición dentro del plexo de lo real.

Así, con el instrumento de la dialéctica no sólo se puede ascender al plano de las Formas sino también "descender" a los planos inferiores y, más específicamente, comprender sus relaciones entre cosas que desde la perspectiva de la opinión parecen fenómenos desligados, porque lo sensible participa en distintos grados de las Formas. Precisamente ése es el punto fundamental que plantea otro modelo de ascenso, el de *Banquete*, 211c ss. que ejemplifica plásticamente el modo en que el filósofo comprende que muchos fenómenos juzgados inconexos por la mayoría –cuerpos bellos, leyes, conocimientos– son instanciaciones de una misma Forma. Los hombres viven confundidos

[76] Esta idea tiene muchos puntos de contacto con el rasgo específico que postuló Aristóteles sobre la capacidad del *noûs* a diferencia de la de los demás sentidos: en el caso del *noûs* sucede lo contrario de lo que pasa frente a una percepción poderosa que bloquea el órgano perceptor, ya que al inteligir algo superior, lo inferior se comprende con mucho mayor facilidad (*De Anima*, III.4).

por su captación inconexa de los fenómenos del mundo sensible, y el aprendizaje del filósofo radica precisamente en comprender las concatenaciones de estos fenómenos en relación con lo inteligible, a los efectos de saber a ciencia cierta qué manifestaciones son las más valiosas y están llamadas a cumplir los deseos de la parte racional del alma, única vía para alcanzar la felicidad (IX.586a ss.). La Teoría de las Formas, entonces, ofrece al filósofo que llegue a dominar la dialéctica un instrumento para comprender no sólo el plano de las Formas sino también la red que conecta todas las cosas del mundo sensible.

Detengámonos un momento en los rasgos de la dialéctica. El planteo de la "alegoría de la línea" sostiene que el plano inteligible corresponde a las actividades noéticas de la abstracción (*diánoia*) y la inteligencia (*noûs*). La primera se caracteriza por el método axiomático y es ejemplificada por el procedimiento de las matemáticas en donde, partiendo de ciertas hipótesis que se toman como principios incuestionados, se derivan las consecuencias que corresponden (VI.510c ss.). En la parte superior, por el contrario, la dialéctica se vale de las hipótesis como "peldaños y trampolines" y permite acceder finalmente a un principio no hipotético (*anypótheton*), por lo tanto efectivamente cierto y verdadero (VI.511b-c). Esto está en consonancia con la descripción de la dialéctica en VII.534e como estudio que corona la formación del filósofo. El mayor problema de este pasaje surge de la comparación con el que trata sobre el método hipotético en *Fedón*, 99c-d. Allí se plantea que la captación directa de las Formas es imposible, y por lo tanto se impone un segundo rumbo consistente en "refugiarse en los argumentos" (*lógoi*), es decir en formular hipótesis plausibles y controlar su coherencia a través de la argumentación para poder colegir, si resisten,

que son verdaderas. El problema que ha relevado extensamente la crítica es si en ambas obras se habla o no de lo mismo. Entre las posiciones tradicionales que lo niegan, y que se repiten en los estudios recientes, suele decirse que el contexto del *Fedón* no presupone una epistemología compleja como la de *República* (Robinson), o que, continuando esa línea, constituye un método para construir argumentos de corte más bien retórico (Hackforth), o que esto no es así pero las hipótesis de las que se habla en ambos pasajes no son las mismas, porque en *República* se limitan a las matemáticas mientras que las de *Fedón* se refieren a las Formas (Eggers Lan).[77]

A la primera objeción puede responderse, como ya hace Eggers, que la falta de un desarrollo explícito no implica que el pasaje no contenga rasgos epistemológicos, que, agregamos nosotras, coinciden con los de *República*. La idea de que el método hipotético de *Fedón* es simplemente un ABC para ganar discusiones ocasionales está en abierta contradicción con el texto del pasaje que indica como su objetivo prioritario "descubrir algo real" (101e), precisamente igual que en *República*. Pero finalmente, en relación con la tercera objeción, ¿se trata de otra naturaleza de hipótesis? No. Es cierto que en VI.510c ss. se ejemplifica con hipótesis del ámbito de las matemáticas, pero eso se debe simplemente a que en ese caso difícilmente alguien pondría en duda la naturaleza axiomática de este tipo de disciplinas. En rigor, nada impide que la *diánoia* pueda aplicarse en otro tipo de entidades, como explícitamente plantea el pasaje de VII.524d. En ese caso, se examina el modo en que determinados rasgos mezclados en los objetos sensi-

[77] Véase R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, OUP, 1953, p. 138; R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, CUP, 1955, p. 147; C. Eggers Lan, *El* Fedón *de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, pp. 188 ss.

bles estimulan la inteligencia, y el ejemplo que se ofrece es el de lo grande y lo pequeño, que juntos en una misma cosa obligan a la abstracción (*diánoia*) a separar las nociones y plantearlas como modelos, es decir que se infiere la existencia de Formas cuya postulación puede convertirse en una hipótesis.

Teniendo en cuenta este pasaje, se ilumina tanto *República*, VI.510c ss. como *Fedón*, 99c-d: dado que las Formas no son asequibles por vía directa, la dialéctica opera valiéndose de hipótesis construidas por vía de abstracción que son puestas a prueba recurrentemente, ellas y sus consecuencias, para asegurarse de su valor. Si la hipótesis resiste, se la mantiene, de modo que forma con otras también aceptadas una red de enunciados confiables. La apuesta de Platón es que esta red de hipótesis resistentes funciona como un conjunto de "peldaños y trampolines" que pueden arrojar al filósofo a la comprensión intuitiva directa del principio no hipotético que en *República* no es otro que el ámbito regido directamente por la Forma de Bien. Algunos críticos rechazan la idea de que la dialéctica que espera a los filósofos maduros es básicamente similar a este tipo de análisis de proposiciones, y sin embargo esto es directamente inferible de la cautela con que Platón hace decir a Sócrates que la dialéctica no debe ponerse en manos de jóvenes porque la transformarían rápidamente en erística (VII.539a-d), precisamente lo mismo que exhorta a evitar en *Fedón*, 101e. Se trata entonces de un mismo procedimiento que difiere de la erística esencialmente en su objetivo, ya que mientras la dialéctica pretende "descubrir lo real", la erística sólo pretende vencer en una discusión ocasional. La diferencia entre erística y dialéctica radica primordialmente, entonces, en la intención de quien lo utiliza, de allí que la naturaleza del filósofo sea definitoria y haya en *República*

una repetición que raya en la letanía sobre la necesidad de elegir naturalezas aptas.[78]

Este planteo aséptico, sin embargo, es poco vívido y refleja mal el tipo de ascenso que le espera a quien pretenda emprenderlo. Para dar cuenta de tal aventura, este pasaje se cierra con la "alegoría de la caverna" (VII.514a-521b). Allí se da cuenta del hecho de que el filósofo es inescindible de su condición social como individuo perteneciente a una comunidad. De esta descripción Platón pretende sacar dos conclusiones centrales que sintetizan planteos previos. En primer lugar, todo conspira para que los hombres de naturaleza filosófica puedan completar el ascenso noético que plantea la "alegoría de la línea". En ese sentido, tal como se planteó en la "alegoría de la nave" (VI.488a-489c) y en la "alegoría de la bestia" (VI.493a-d), la sociedad propicia productos culturales que dirigen la atención hacia las actividades mentales inferiores y entretienen a los hombres lejos de la verdad erigiendo saberes ficticios que pasan por los verdaderos. El ascenso noético de la "alegoría de la línea" se convierte aquí en una serie de desconciertos y dolores desgarrantes que sumen al filósofo en una situación desdeñable, hasta que por fin logra ascender hasta la cima y contemplar "el sol" que da sentido a todos los pesares anteriores. Esto hace que no sea aconsejable sentarse a esperar que los filósofos surjan en las ciudades sino a plantear la conveniencia de un cambio social radical. Tenemos entonces la segunda conclusión: este cambio tendría por objeto prioritario arbitrar los medios para que aquellos que poseen una naturaleza filosófica no encuentren en su desarrollo obstáculos mayúsculos que puedan corromperlos, como estaba estipulado en el "símil de la planta" (VI.491d-

[78] Véase por ejemplo II.374e ss., VI.485a ss., 490a ss. y VII.535b ss.

492a y VI 497b-c), lo cual traería aparejada la posibilidad de exigirles que devuelvan a la sociedad lo que la educación pública les ha concedido (VII.419c ss.). Ya que la sociedad entera se ha ocupado de su formación, los filósofos no sólo podrán sino que deberán hacerse cargo de aplicar los criterios que han captado en el estudio más importante sobre el Bien mismo al plano sensible que en última instancia deriva de él, y habrán de hacer así buena a la ciudad y felices a todos sus conciudadanos.

Así, asistimos a la estructuración en que las tres alegorías ofrecen un fundamento ontológico al modelo político y vuelven a él para plantear el modo en que el conocimiento de este fundamento es el que posibilita la plasmación de dicho modelo. De otra manera, los hombres quedan condenados a vagar intentando los tipos imperfectos de organizaciones políticas, es decir las que no se rigen por la parte racional que alcanza conocimiento y lo pone al servicio de los hombres.

5.5. Educación, poesía y filosofía

El tratamiento de la poesía por parte de Platón ha resultado a menudo sorprendente, y su valoración ha sido uno de los argumentos fundamentales para el desarrollo de una polémica, acerca de la filiación totalitaria o democrática del filósofo, que ha atravesado toda la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.[79] No es de extrañar que los

[79] A partir de la obra de K. Popper, *The Open Society and His Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1945, suele hacerse centro a Platón de un ataque furioso y muchas veces poco acertado a efectos de colocarlo entre los prototipos de lo que el autor considera totalitarismos. Sobre la polémica en general es útil consultar dos compilaciones: Bam-

malentendidos se sucedan, cuando es un autor tan "poético" el que afirma que la poesía es nociva y debe ser desterrada de la ciudad. Por otra parte, el problema de la poesía aparece indisolublemente unido con el de la educación. Si se tiene en cuenta esa conexión, puede decirse que este punto ha sido objeto de tres tratamientos en la *República*. El primero de estos tratamientos se encuentra en los libros II y III,[80] y surge en el marco de la propuesta educativa para los guardianes de la ciudad, en la cual se postula que es preciso revisar la herencia literaria tradicional que no se ajuste a los fines de desarrollo de la *areté* que se persigue. Las obras de la tradición literaria, se argumenta, dicen mentiras sobre los dioses y presentan modelos que dañan la mente de quienes las escuchan, especialmente si son niños (II.377a-b). El programa educativo tiene que propender a la formación de ciudadanos con capacidades altamente desarrolladas, y se toma como base la premisa psicológica de que el ser humano tiende a repetir la estructura de los caracteres que tiene a su alrededor y a los cuales admira, incluyendo a aquellos que le llegan por vía de los cuentos infantiles, la literatura y el teatro.[81] La conclusión de este razonamiento consiste en que debe procurarse a las mentes jóvenes solamente ejemplos de aquello que queremos que sean, y en ningún caso de aquello que queremos evitar. Esta concepción psicológica puede parecer excesivamente tajante, pero es aceptada aquí por Platón en todos sus alcan-

---

brough, R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, CUP, 1967, y Thorson, T. (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963. Sobre la apreciación de las artes en general a partir de una lectura aristocratizante, puede consultarse M. Lossau, "¿Platón enemigo del arte?", en *Minerva* 6, 1992.

80 Precisamente entre II.376c y III.398b.

81 Esta idea es profusamente desarrollada, por ejemplo, en 377b; 385c; 386c; 387c; 388d.

ces,[82] de modo que sobre esta base desarrolla el programa y propone una serie de pautas de las que no deberán apartarse los poetas de la ciudad purificada.

Estas pautas estipulan que sobre los dioses sólo pueden decirse cosas buenas –que condigan con su verdadera naturaleza– (II.379a-III.386a), que deben evitarse las palabras que hagan temible la muerte desacreditando el Hades o presentándolo como algo terrorífico (III.386a-387c), que tampoco debería representarse a los protagonistas en accesos emocionales (III.386c-389e) y, en general, que deben evitarse aquellas cosas que no apuntan a generar en los niños un carácter basado en la templanza anímica. A todas estas limitaciones en el contenido se suman las limitaciones en el modo: se debe evitar la imitación y optar por el tipo de relato simple o descriptivo (III.392d ss.). La pérdida estética respecto de la estructura tradicional está bien clara ante los ojos de Platón, y eso se hace manifiesto cuando plantea en II.398b que si un poeta "de corte tradicional" llega a la ciudad ideal, se lo debe rechazar y preferir una poesía más austera y menos agradable. Es decir, el único tipo de poesía que puede ajustarse con propiedad a las estrictas reglas del arte que se fueron enumerando.

El segundo tratamiento aparece en el libro VII (521c-541), en verdad como corolario de lo dicho en el pasaje de las alegorías acerca de la necesidad de desarrollar mediante la educación una tendencia a no perder de vista lo real como criterio decisivo sobre la verdad. Así, Sócrates traza el *curriculum* que habrán de seguir los guardianes, basado fun-

[82] Algunos aspectos de la justificación de esta idea están sujetos a examen en la discusión sobre la poesía del libro X. Los efectos de la imitación sobre el carácter, sin embargo, son para Platón casi un dato evidente que él parece juzgar innecesario someter a revisión.

damentalmente en matemáticas,[83] astronomía y música, que junto con ejercicios físicos y experiencia en la gestión gubernativa les permitirá a algunos de ellos, cumplidos los cincuenta años, llegar a la cima de la dialéctica y contemplar el Bien en sí. El *curriculum* de VII apunta a llegar a la filosofía sin producir erística.

El tercer tratamiento de la poesía aparece a comienzos del libro X, y su insistencia en el tema de las críticas a la literatura tradicional presenta numerosos interrogantes, que propician una posible clave interpretativa del problema de la creación poética y su vínculo con el decir filosófico en la obra de Platón. Lo primero que resulta necesario en un caso como éste es desentrañar las relaciones entre los varios tratamientos y su dependencia de principios estructurales de la obra. Comencemos por puntualizar una diferencia que a nuestro juicio delinea los dos primeros análisis. En el primero, en los libros II y III, hay parámetros generales que importan especialmente a la formación de los guardianes, pero que se aplican al conjunto de la población. En el segundo, en el libro VII, se especificarán los cursos exclusivos para guardianes. En este sentido, podríamos decir que existe una diferencia entre "política cultural", en el primero, frente a "política educativa" o más aun organización del sistema educativo, en el segundo. Es claro que el tipo de poesía que va a admitirse en la ciudad afecta no sólo a los guardianes sino a cualquier ciudadano, e incluso todavía más a los inte-

[83] La matemática prepara para la dialéctica como la *diánoia* para la *epistéme* en la "alegoría de la línea". Como hemos visto, la dialéctica se caracteriza por dos rasgos: en primer lugar, se orienta siempre a lo real y, en segundo lugar, la forma dialogada protege del solipsismo de quienes crean discursos "coherentes" sin prestar atención al correlato real de lo dicho. Este refuerzo oral está en línea contra las prácticas de los sofistas y sus discursos escritos que reniegan de criterios objetivos en el plano del ser. Véase 5.4.

grantes del tercer estamento, ya que no tienen el auxilio de una razón desarrollada a tal punto que les permita inmunidad frente a los efectos disruptores de la poesía sobre la estabilidad de las partes del alma. El poeta que se destierra en III.398a-b no puede permanecer en la ciudad y de ningún modo puede ofrecer sus servicios sólo a quienes no son guardianes. Esto nos lleva a pensar que, a pesar de que los guardianes están en la mira del pasaje, los preceptos del primer tratamiento se aplican a todos los ciudadanos. Los del segundo, por el contrario, son sólo para los que van pasando las respectivas selecciones propuestas.[84]

El tercer tratamiento no sólo puede ser leído a la luz del primero, como su complemento, sino que sin duda debe hacerse.[85] Después de lo dicho en los libros intermedios y especialmente en el libro IV acerca de la naturaleza del alma, es claro que el primer tratamiento quedó desactualizado y se han incorporado novedades teóricas que demandan una relectura que amplíe y profundice los lineamientos de "política cultural" de los libros II y III. En rigor, ahora están a la mano las razones que hacen imperiosa una política de este tipo. El ataque más certero del libro X apunta a que la poesía no puede ser fuente de conocimiento (599a). Que lo fuera, en términos platónicos, implicaría que está en condiciones de interactuar con la parte racional del alma y, por ende, que existe la posibilidad de que la obra promueva en el espectador una actitud constructiva. Si la poesía permitiera conocer su objeto, causaría cierta actividad de la parte racional del alma y eso solo la constituiría en algo valioso tanto desde el punto de vista cognoscitivo como moral –tal como sucede en la con-

[84] Una lectura diferente es, por ejemplo, la de Waterfield, *op. cit.*, p. 390.
[85] Para una posición que intenta impugnar la viabilidad de este planteo, véase J. Annas, *op. cit.*, *ad loc.*

cepción de Aristóteles–. Pero la poesía, en tanto está constituida como último peldaño de la escala ontológica –esto es, tiene un grado ínfimo de realidad, y por lo tanto está demasiado lejos de las fuentes de conocimiento, las Formas–, no puede establecer vínculos con la razón, sino con las partes inferiores del alma (X.603a-b; 605b). De allí que se convierta en un agente nocivo que, conectándose con las partes impulsiva y apetitiva, las empuja fuera del ámbito de regencia de la parte racional. Si éste es el planteo final, habría que admitir que se han salvado algunos valores, pero que el arte resultante habrá renunciado a la belleza y el placer que innegablemente conlleva la experiencia estética profunda ligada por completo a las emociones.

Éste es el punto que hay que revisar. Comencemos por señalar que los tres tratamientos apuntan a un único fin: apartar la mente de los elementos que puedan corromperla ocultándose bajo la apariencia de una forma de educación, y al mismo tiempo orientarla hacia la captación de lo real, lo cual supone dar la espalda a las esferas miméticas. Lo que agrega el tercer tratamiento es el mismo tipo de ajuste que se produjo en el plano del gobierno de la ciudad: mientras en los primeros libros parece que de eso van a ocuparse los guardianes, a partir del libro V Sócrates introduce la idea de que en realidad esa tarea está restringida en la ciudad purificada a los filósofos, que son los mejores entre los guardianes. Del mismo modo, así como en los primeros libros los poetas admitidos en la ciudad son poetas austeros que alaban acciones virtuosas produciendo imágenes (*eikónes*) de la excelencia, en el libro X se va a abrir la posibilidad de pensar en un poeta filósofo. En este sentido, el tratamiento del libro X ofrece los elementos para apreciar el modo en que Platón funda teóricamente un género discursivo propio de la filosofía que está profundamente ligado a la limitación crítica de la palabra

poética, lo cual prepara las condiciones para el surgimiento de una "poesía filosófica", primer estadio de la autoconciencia de la filosofía como tipo discursivo.

Recurramos ahora brevemente al *Banquete* para comprobar la fuerza que esta tesis puede haber tenido en la doctrina platónica. La noción de *poíesis* se nos presenta allí en un contexto muy llamativo. Hacia el comienzo del discurso de Diotima, ella está guiando al joven Sócrates hacia la consideración de la índole del *éros* y le presenta este símil:

> Sabes bien que *poíesis* (producción) es algo múltiple. En efecto, la *poíesis* es causa en todo proceso que conduce una cosa determinada del no ser al ser, de modo que todas las actividades propias de todas las artes son *poiéseis* (producciones), y sus artesanos son todos *poietaí* (productores). (...) Pero sin embargo –dijo ella–, sabes que no son llamados *poietaí* (poetas) sino que tienen otros nombres, porque de la totalidad de la *poíesis* fue separada una parte, la relativa a la música y a los metros, la cual es llamada con el nombre del todo, y así sólo se llama *poíesis* (poesía) a eso, y *poietaí* (poetas) a los que ejercen esa parte de la *poíesis* (producción). (...) Y así por cierto sucede lo mismo con el *éros*.[86]

Diotima hace hincapié aquí en el uso habitual del término *poíesis* –que no afecta, por cierto, al verbo *poiéo*– y que especializa el campo semántico de este término en un único tipo de artífice o creador. Así, se llama "poeta" sólo al que construye obras con palabras y no al resto de aquellos que ejercitan su *poieîn* con otros materiales. Lo mismo sucede a juicio de Diotima con el *éros*. Así, se considera enamorado

[86] *Banquete*, 205b-c (trad. V. Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004).

a quien se siente atraído por otro ser humano, a quien "busca su mitad", según el símil de Aristófanes que Sócrates recoge poco después (205e), pero no a los que aman otras cosas, incluida, por supuesto, la sabiduría. La propuesta de Platón respecto de *éros* será la de redimensionarlo de tal modo que el *éros* más perfecto será aquel que se dirige al plano Ideal y más específicamente a la Forma de Belleza, hacia la cual se accede a través de un ascenso filosófico jalonado por estadios sucesivos, cada uno más próximo hacia la Forma y más libre de las ataduras terrenas.[87]

Es preciso, entonces, para la línea argumental del *Banquete*, ampliar la noción habitual de *éros*, de modo que no quepan en ella sólo las relaciones interpersonales sino la apetencia en general de algo que no se posee, tal como ha sostenido antes Sócrates en el diálogo con Agatón (200a-201c). Ahora bien, este giro argumental dará la clave para la construcción del concepto platónico de *éros* y habilitará la entrada de la noción de un *éros* filosófico, ya que se dice aquí que los hombres no desean cualquier cosa de la que carezcan sino solamente aquella que consideran buena (205e). Quienes logren avanzar en el ascenso amoroso irán variando el objeto de su deseo en tanto irán comprendiendo que lo mejor es el plano Ideal, de allí que quienes llevan una vida realmente filosófica se liberan de las ataduras de las formas inferiores de *éros* y las comprenden como manifestaciones devaluadas de una realidad superior encamada por la Forma de Belleza.[88] Ahora bien, este desarrollo está referido únicamente a la esfera del

87 Véase 209b-212a, especialmente 211b-c.

88 Así, dice Diotima a Sócrates: "En ese momento de la vida (...) más que nunca para un hombre vale la pena vivir, cuando contempla lo bello en sí. Si alguna vez lo vieres, no te parecerá que es bello como el oro, como un vestido o como los hermosos niños y muchachos, aunque ahora quedes transportado al contemplarlos (...)" (211d, trad. V. Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004).

éros, puesto que a este tema apunta el *Banquete*. Sin embargo, la postulación de una similitud intrínseca entre el caso de la *poíesis* y el del *éros*, especialmente cuando se presenta el ejemplo basado en la *poíesis* como más inmediato y comprensible, hace que no sólo sea lícito sino también imperioso aplicar el mismo esquema argumental en ambos casos.

Retomemos el caso de la noción de *poíesis* desde esta perspectiva. Si aplicamos la lógica del *Banquete*, que el mismo Platón esboza, aunque no desarrolla (205b-c), deberíamos admitir que es preciso ampliar la noción de *poíesis* y admitir allí a toda una clase de artífices que la idea tradicional desdeña. La perspectiva cotidiana, entonces, produce el equívoco de tomar una parte de *éros* por el todo y relegar, de este modo, su manifestación más alta. Lo mismo habrá de suceder con la *poíesis*. El punto de vista usual impone una de sus expresiones como única y descarta todas las demás. Lo hace en principio con las manifestaciones que en la constitución de una escala "poética" ocuparían los puestos inferiores –las artes manuales, por ejemplo–, pero el reduccionismo opera un ocultamiento que resulta aún más nocivo para la construcción de una conciencia estética filosófica: se oculta que la noción tradicional de poesía no es la más cercana al plano ideal y que existe una manifestación más alta representada por la poesía filosófica. Al tomar una de sus expresiones como única, los usos lingüísticos tradicionales vulneran la relación ontológica entre los distintos niveles en los que tanto el *éros* como la *poíesis* pueden manifestarse.

El planteo de la *República* no sería, leído desde este punto de vista, algo sorprendente. Lo que allí se sostiene es la consecuencia de este razonamiento, sólo que sin desarrollar en detalle como sí ocurre en el *Banquete*, pero es inferible de los esquemas de ascenso del pasaje de las alegorías (VI.506e-

521b). El acento de *República* está puesto en subrayar que la poesía tradicional ha capturado para sí el uso del término *poiesis*, opacando sus manifestaciones inferiores y superiores, ocultando que no es ella el mejor exponente de su clase y que por el contrario trae aparejados varios inconvenientes que Platón se ocupa de relevar. El esquema es muy coherente con la teoría ontológica platónica, en el sentido de que el plano Ideal es un paradigma al cual puede accederse de distintos modos: o de manera casi nula, tal como los prisioneros de la caverna –otro buen ejemplo de ascenso, en este caso con aristas epistemológicas–, o de manera casi perfecta, como el filósofo, en una variada policromía que va desde la captación parcial y empobrecida hasta niveles que se acercan al filosófico pero sin alcanzarlo. Esta gradación está implícita en la "alegoría de la línea". El problema ha de ser siempre que los niveles superiores de acceso al plano Ideal están ocultos para quien no filosofa, y eso hace que se tomen los planos intermedios, más accesibles a la mayoría, como los supremos.

Lo mismo sucede en el caso del *Fedro* y su tratamiento de la retórica, donde Platón intenta dividir aguas entre la actividad de los que habitualmente ejercitan la retórica e intentan entronizar a lo verosímil en lugar de lo verdadero, y aquellos que podrían lograr que esta misma disciplina se vea libre de tal impedimento y refleje un verdadero conocimiento. A eso apunta justamente la prosopopeya de la retórica que Platón hace pronunciar a Sócrates en 260d, donde llama a ocuparse primero de la verdad y luego de la retórica. En efecto, tal como sucede con la poesía, del mismo modo se suele tomar como modelo de retórica aquel más habitual, caracterizado por su uso abusivo e irresponsable de la palabra, a la vez que no se toma en cuenta que ese modelo es sólo una forma inferior, un escalón que, habiendo logrado la conciencia de la fuerza del lenguaje, aún no ha comprendido que éste debe es-

tar guiado por el saber y nunca por las meras apariencias. Una conciencia de ese tipo encarnaría un tipo de retórica filosófica, del mismo modo que una poesía que adquiriera conciencia de que su modelo debe ser la Forma de Belleza y no sus sucedáneos terrestres se ha de convertir en una poesía filosófica.

Se hace evidente que existe una avidez por generar espacios filosóficos en el interior de otras disciplinas constituidas. En los diálogos de madurez, entonces, nos encontramos admitiendo la existencia de exponentes superiores de las prácticas existentes que conformarían una poesía y una retórica filosóficas. El resultado de esta admisión resulta en la impugnación de las manifestaciones inferiores, a saber la poesía y la retórica vigentes en la época. Así, puede inferirse que la filosofía, en cuanto a su modo discursivo, se piensa en términos más o menos vagos y aún no se la diferencia con nitidez de las demás formas que, por más antiguas, habrían ido conformando distinciones más pronunciadas –es el caso, por ejemplo, de la poesía y la retórica– y se la propone como tipo purificado de ambas.

En el texto de *República*, entonces, existe una línea argumental que Platón no habría desarrollado por completo, justamente porque su cosmovisión no habría llegado todavía –y probablemente nunca de manera muy definida– a formular una clara diferenciación entre el discurso filosófico y el poético. No hay en la obra de Platón una afirmación radical acerca de la particularidad de la filosofía *en tanto tipo de discurso*.[89] En efecto, a nuestro juicio, Platón concibe la filoso-

[89] A. Nightingale apunta acertadamente (*Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, CUP, 1995) que la *República* es un lugar adecuado para rastrear la concepción explícita de Platón acerca de la filosofía, y la definición que lleva a cabo en los libros V y VII pone al descubierto que ésta está más centrada en la actitud existencial del filósofo que en el rasgo peculiar de una actividad intelectual o un tipo de pensamiento (pp. 17-18). Nosotras podríamos objetar que la inte-

fía como variante del discurso poético, y la filosofía consistiría entonces en un tipo de literatura depurada. Esta superposición lleva necesariamente a la discordia, especialmente porque la tradición ha asignado a la poesía en términos tradicionales la facultad de decir la verdad. La necesidad de reprimir la difusión de la poesía se basa, entonces, no solamente en la conciencia de la fuerza de la palabra poética, sino también en el convencimiento de que la filosofía, comprendida en el discurso poético –y por eso mismo–, puede sustituir sus beneficios y aunarle la captación de la verdad de la que las manifestaciones tradicionales carecían.

El telón de fondo de este ataque a la poesía es la nueva disputa por ganar para el discurso filósofico un lugar entre las formas de decir a las que se considera fuente de sabiduría. Platón, antiguo compositor de tragedias, acaba de fundar una nueva y promisoria forma de expresión que pretende monopolizar a partir de entonces la relación con la sabiduría. Es preciso, entonces, llevar a cabo una crítica radical de la tradición literaria. Homero y sus herederos inmediatos, los trágicos, deben dar paso al sucesor legítimo de los dicentes del saber: el discurso filosófico. Es posible, entonces, que Platón tuviera en mente que su propia obra constituía un ejemplo del nuevo tipo de poesía, en donde la belleza y la verdad no reñían sino que, tal como el mundo de las Formas, se armonizaban de modo perfecto. En este caso, paradójicamente, podríamos pensar que no es del todo preciso afirmar

---

resante tesis de Nightingale supone una extraordinaria conciencia en Platón respecto de la especificidad y diferencias de los otros géneros –poéticos o retóricos– y de los intercambios que establece con ellos, lo cual nos parece exagerado y presupone en el fondo una noción previa de la especificidad de la filosofía como género, que va en contra de los magros testimonios en este sentido. Preferimos pensar que esta "construcción de la filosofía" va de la mano de una toma de conciencia progresiva y paulatina, de ningún modo dada de antemano.

que su propuesta en lo que respecta a la poesía puede darse sólo dentro de los límites de la "ciudad" purificada que él mismo construye. Por el contrario, el modelo –o al menos el protomodelo– de la poesía propuesta por Platón, si hemos de entenderla como poesía filosófica en los términos que antes hemos descripto, ha sido lo primero en cobrar realidad fuera del modelo teórico de la *República.*

6. Nuestra traducción

La presente traducción ha seguido la edición del texto griego de S. R. Slings, publicada recientemente en Oxford (2003), que revisa y amplía considerablemente el material analizado en la anterior versión oxoniense de Burnet, aunque se aparta de ella sólo en contadas oportunidades. En los lugares en que hemos preferido propuestas diferentes de las de Slings, las lecturas elegidas han quedado indicadas en notas.

Además de la tradicional numeración de la edición de Stephanus (o H. Estienne, publicada en 1578, a la cual se refiere la paginación académica en el caso de Platón), hemos optado por integrar la numeración de secciones presentada por las ediciones inglesa de Adam y francesa de Chambry, que facilitan la captación de la organización interna del texto.

En cuanto al criterio seguido para la traducción, es sabido que todo trabajo de esta naturaleza se mueve entre dos límites: el respeto a ultranza del texto griego, especialmente de las estructuras sintácticas del original, con sus repeticiones y elisiones no siempre posibles en castellano inteligible, y la recreación del texto con vistas a reflejar el brillo de la lengua de partida en la plasticidad de la lengua

que lo recibe, con el consecuente riesgo de alejar demasiado las versiones. Teniendo en cuenta los riesgos que cada una implica, hemos intentado seguir el texto griego de la manera más fiel posible, modificando la traducción para ajustarla a las estructuras castellanas sólo cuando fuera imperativo para permitir una adecuada inteligibilidad del pasaje. En los lugares en los que el texto griego es ambiguo, se intentó no completar con un sentido fijo lo que Platón ha dejado probablemente adrede a cargo del lector.

En cuanto a los criterios de elección léxica, como se sabe, la traducción de términos filosóficamente plenos de matices tales como *areté* (perfección), *lógos* (razón o argumento), *érgon* (función), guarda siempre un aspecto de parcialidad e imprecisión. Nos hemos propuesto mantener la homogeneidad y utilizar siempre el mismo término castellano para traducir un vocablo griego. Sin embargo, las diferencias de estructuración de los campos semánticos de las dos lenguas determinan que algunas veces esta correlación deba suspenderse, dado que se constatan usos que el par castellano no contempla. Así, en algunas pocas ocasiones hemos considerado conveniente modificar la acepción castellana con el fin de no traicionar el sentido global del pasaje. Donde éste fue el caso, el lector será prevenido con una nota al pie. El caso más difícil tal vez es el de *eîdos*, que, como hemos dicho en 5.4, traducimos en los contextos técnicos por "Forma", ciertamente menos equívoca que la tradicional "Idea". Esto se debe, por un lado, a que *eîdos* no refiere al contenido subjetivo del pensamiento, sentido al que el término castellano está actualmente asociado, y por otro, a que su relación con la vista y con aquello que es "objeto de visión" es acentuada especialmente en esta obra. Nótese, sin embargo, que en numerosos contextos asistimos a la acepción amplia, donde suele tomar el sentido de "clase" y así lo hemos vertido. Otro tanto debe decirse de los sustan-

tivos y adjetivos compuestos que abundan en *República*, como por ejemplo los que se construyen por composición con *phílos*, a partir de su asociación con otros términos, como *philósophos*, *philochrématos*, *philónikos*, etc., o de *nómos*, como *eunomía*, *paranomía*, etc. Respecto de ellos también se ha intentado mantener el paralelismo en la traducción, y cuando no ha sido posible, se ha indicado el juego de interrelaciones léxicas presente en el pasaje, para que el lector comprenda la estrategia léxica de Platón.[90] Salvo indicación en contrario, las traducciones de pasajes de otros autores son nuestras.

No queremos callar nuestro agradecimiento a Victoria Juliá y a Luis Ángel Castello, quienes nos hicieron comprender magistralmente en qué grado la *grammatiké* es una invaluable herramienta para acceder a la dimensión filosófica, y nos mostraron que la antigua tradición griega es una maravillosa excusa para definir hoy nuestra mirada hacia el mundo. El mismo reconocimiento queremos expresar por Conrado Eggers Lan, que en tantos sentidos abrió surcos. También, finalmente, a Felicia (*kinoûsa phíle*) y a Margarita (*sophronestáte gyne'*), que siempre están ahí para brindar su apoyo incondicional.

BIBLIOGRAFÍA

Consignamos a continuación una abreviada lista bibliográfica, que contiene las clásicas obras sobre *República* y sobre el pensamiento de Platón, para quienes deseen continuar

[90] Hay seguramente una pluralidad de otras aclaraciones y puntualizaciones que merecerían un lugar entre las expuestas, pero que la economía de este estudio no nos permite. El lector encontrará, para zanjar esta limitación, notas que lo ayudarán a inteligir nuestras elecciones.

con la profundización de algún tema particular o simplemente reponer el contexto global de la obra del filósofo. Para quienes busquen una bibliografía más específica y puntual sobre los diferentes puntos abordados por la obra, recomendamos consultar las obras bibliográficas propuestas por W. K. C. Guthrie, por G. Leroux y por R. Waterfield. En las notas a la traducción, se refiere a los trabajos consignados por autor y año. Otros trabajos más puntuales se consignan allí con referencias completas.

1. Ediciones, comentarios y traducciones de *República*

PLATON, *La République*, traduction et présentation par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings, Oxford, OCT, 2003.

WATERFIELD, R. A., *Plato's* Republic, Oxford, OUP, 1993 (reed. 2004).

PLATÓN, *República*, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.

Platonis Opera, Tomus IV, recognovit I. Burnet, Oxford, OCT, 1902 (reed. 1978).

WHITE, N., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell, 1979.

PLATON, *La République*, Introduction, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.

CROSS, R. C. y WOOZLEY, A. D., *Plato's* Republic, Trowbring-London, McMillan St. Martin's Press, 1964.

CORNFORD, F. M., *The Republic of Plato*, Oxford, OUP, 1969.

PLATON, *Oeuvres Complètes*, *La République*, 3 vol., texte établi et traduit par E. Chambry, introduction par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1932-4.

ADAM, J., *The* Republic *of Plato*, with Introduction by D. Rees, 2 vol., Cambridge, CUP, 1902 (1969[3]).

PLATÓN, *República*, traducción de A. Camarero, estudio preliminar y notas de L. Farré, Buenos Aires, Eudeba, 1988.

PLATÓN, *República*, traducción de J. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 1988.

2. Bibliografía complementaria sobre Platón y *República*

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Clarendon Press, 1981.

BAMBROUGH, R. (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, CUP, 1967.

BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspéro, 1982.

BRISSON, L., "Le divin planteur (*phutourgós*)", en *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, pp. 31-48.

CARONE, G., "La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón", en *Nova Tellus* 7, México, 1989.

COOPER, J., *Reason and Emotion*, New-Jersey, Princeton University Press, 1988.

COSSUTTA, E. y NARCY, M. (Textes remplís par), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réception*, Grenoble, J. Millon, 2001.

CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol., London, Routledge & Kegan Paul, 1962-3.

DIVENOSA, M., "Estudio preliminar" a Platón, *Fedro*, traducción de L. Gil, Buenos Aires, GEA, 2003.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980.

EGGERS LAN, C., *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*, Buenos Aires, UBA, 1997.

EGGERS LAN, C., *El concepto del alma en Homero*, Buenos Aires, CEFyL, 1990.

EGGERS LAN, C., "El mito de la muerte de Sócrates en el Fedón", en *Méthexis* II, Buenos Aires, 1989, pp. 19-40.

EGGERS LAN, C., *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Eudeba, 1975 (reed. Colihue, 2000).

FATTAL, M., (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 323-43.

FRIEDLÄNDER, P., *Platón*, Madrid, Tecnos, 1973.

FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930.

GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andres Bello, 1988.

GRECO, A., "Plato's Cyclical argument of the immortality of the soul", en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, Berlin, 1996, pp. 225-52.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, trad. esp. de J. Rodriguez Feo, vol. III, Madrid, Gredos, 1988.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, trad. esp. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, vol. IV, Madrid, Gredos, 1990.

GUTHRIE, W. K. C., *The sophists*, Cambridge, CUP, 1971.

HAVELOCK, E., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1985.

HOPKINS, J. and SAVILE, A. (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, Blackwell, 1992.

IRWIN, T., *Classical Thought*, Oxford, OUP, 1989.

IRWIN, T., *Plato's Ethics*, N. York-Oxford, OUP, 1995.

IRWIN, T. y NUSSBAUM, M. (comps.), *Virtue, Love and Form*, Edmont, Apeiron, 1993.

JAEGER, W., *Paideia: The ideals of Greek Culture*, Oxford, OUP, 1957 (trad. esp.: México, FCE, varias ediciones).

KAHN, C.., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, CUP, 1998.

KENT SPRAGUE, R., *The Older Sophists*, Idianapolis - Cambridge, Hackett, 1972 (reed. 2001).

KERFERD, G., *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1999.

KRÄMER, H., *Platón y los fundamentos de la metafísica*, trad. esp. de A. Cappelletti y A. Rosales, Caracas, Montesinos, 1996.

LAFRANCE, Y., *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Montreal-Paris, Les Belles Lettres, 1981.

LEAR, J., *Open Minded: Working Out the Logic of Soul*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998.

LOSSAU, M., "¿Platón enemigo del arte?", en *Minerva* 6, Valladolid, 1992.

MARGEL, S., "De l'ordre du monde à l'ordre du discours. Platon et la question du mensonge", en *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, pp. 145-61.

MÁRSICO, C., "Poesía y discurso filosófico en la *República* de Platón", *Pomoerium* 3, Bochum (Alemania), 1998.

MÁRSICO, C., "El *status* de la *pólis* sana en la *República* de Platón", *Diálogos* 74, Puerto Rico, 1999.

MÁRSICO, C., "Estudio preliminar" a Platón, *Banquete*, traducción de L. Gil, Buenos Aires, GEA, 2002.

MONTET, D., "Platon et les enjeux du *dialégesthai*", en *Kairos. Revue de Philosophie* 19, Toulouse, 2002, pp. 163-77.

NAILS, D., *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy* (Philosophical Studies Series 63), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

NARCY, M., *Platon. L'Amour du savoir*, Paris, PUF, 2001.

NEHAMAS, A., *Virtue of Authenticity*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1999.

NIGHTINGALE, A., *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, CUP, 1995.

NUSSBAUM, M., *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

POPPER, K., *The Open Society and His Enemies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1945 (trad. esp.: Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992).

PRICE, A., "Plato and Freud", en C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, OUP, 1990.

ROBINSON, T., "The defining features of mind-body dualism in the writings of Plato", en J. Wright-P. Potter (comp.), *Psyche and soma*, Oxford, OUP, 2000.

ROWE, C., *Plato*, Brighton, The Harvester Press, 1984.

ROSS, D., *La Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989.

THESLEFF, H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982.

THESLEFF, H., "Platonic Chronology", *Phronesis* 34, London, 1989.

THESLEFF, H., "The early version of Plato's *Republic*", en *Arctos* XXXI, Helsinky, 1997.

THORSON, T. (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963.

VALLEJO CAMPOS, A., *Platón. El filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996.

VLASTOS, G., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981[2].

VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca-N. York, Cornell University Press, 1991.

WHITLOCK BLUNDELL, M., "Self-Censorship in Plato's *Republic*", en Irwin, T. y Nussbaum, M. (comps.), *Virtue, Love and Form*, Edmont, Apeiron, 1993.

REPÚBLICA*

* Traducimos como *República* el griego *Politeía*, que designa más precisamente la "organización política" de una comunidad y no un sistema específico, como sucede con el término "república" en la modernidad. Una innovación en este terreno reñiría en vano con lo que la fuerza de la tradición ha establecido. Con el objetivo de determinar con mayor precisión el tema del diálogo, en ciertos manuscritos se ha intentado especificarlo con el agregado *Acerca de lo justo* (*Perì toû dikaíou*), que en rigor tampoco le hace justicia. (Véase nuestra Introducción, 3.)

Libro I

1. Bajé ayer al Pireo[1] con Glaucón, el hijo de 327a
Aristón, para hacer una plegaria a la diosa[2] y porque
al mismo tiempo quería contemplar cómo iban a
preparar la fiesta que celebraban entonces por pri-
mera vez. Me pareció realmente bella la procesión
de los lugareños, pero no menos apropiada se mos-
traba la que enviaron los tracios. Después de hacer la 327b
plegaria y contemplar la festividad, nos estábamos
volviendo a la ciudad. Entonces, al ver desde lejos
que nos preparábamos para ir a casa, Polemarco el
hijo de Céfalo le ordenó a su esclavo que corriera
para decirnos que esperáramos. Tomándome el
manto desde atrás el muchacho dijo:

–Polemarco les pide que esperen.

Yo me di vuelta y le pregunté dónde estaba él.

–Viene detrás –dijo–, así que espera.

–Muy bien, esperaremos –dijo Glaucón.

Poco después llegaron Polemarco, Adimanto el 327c
hermano de Glaucón, Nicerato el hijo de Nicias y al-

[1] Puerto de Atenas, que dista unos 6 km de ella y que se caracterizaba por contar con numerosas fortificaciones. Para las referencias de los personajes que intervienen en el diálogo, remitimos a nuestra Introducción, 3.

[2] Se trata de la diosa tracia Bendis, que Heródoto (IV.33) asimila a la Artemisa griega. La celebración se llevaba a cabo el 19 y 20 del mes de targelión (mayo-junio).

gunos otros, que al parecer volvían de la procesión. Entonces dijo Polemarco:

–Sócrates, me parece que intentaban volverse a la ciudad.

–Sin duda no te equivocas –dije yo.

–¿Ves entonces cuántos somos? –preguntó.

–¿Y cómo no?

–O resultan ustedes más fuertes que nosotros o se quedan aquí.

–¿No resta acaso todavía una posibilidad –dije yo– que los convenza de que es preciso dejarnos ir?

–¿Acaso sería posible convencer a los que no escuchan? –contestó él.

–De ninguna manera –dijo Glaucón.

–Ten en mente, precisamente, que no vamos a escuchar.

328a Entonces dijo Adimanto:

–¿Acaso no sabes que habrá esta tarde una carrera a caballo con antorchas en honor a la diosa?

–¿A caballo? –dije yo–. Eso es algo realmente novedoso. ¿Mientras cabalgan con antorchas se las pasan unos a otros? ¿O qué quieres decir?

–Así tal cual –dijo Polemarco–. Y van a hacer una fiesta nocturna que es digna de verse. Iremos después de la cena y contemplaremos la fiesta. También nos reuniremos allí con muchos jóvenes y dia-
328b logaremos, así que quédate y no hagas otra cosa.

Entonces dijo Glaucón:

–Parece que hay que quedarse.

–Si te parece, –dije yo– es preciso hacerlo.

2. Entonces fuimos a la casa de Polemarco y encontramos allí a Lisias y a Eutidemo, los hermanos de Polemarco, y también a Trasímaco de Calce-

donia, Carmántides de Peania y a Clitofonte el hijo de Aristónimo. Estaba dentro también el padre de Polemarco, Céfalo. Realmente me pareció que estaba muy anciano, pues no lo veía hacía ya tiempo. Es- 328c
taba sentado sobre un sillón mullido con la corona puesta, pues había celebrado precisamente un sacrificio en el patio. Nos sentamos entonces junto a él porque allí había asientos en círculo.

Al verme, inmediatamente Céfalo me saludó y dijo:

–Sócrates, no bajas al Pireo frecuentemente. Es preciso, sin embargo. Sin duda si yo tuviese fuerzas para marchar fácilmente a la ciudad, no habría sido preci- 328d
so que vinieras aquí, sino que nosotros hubiésemos ido a tu encuentro. Pero ahora es preciso que tú vengas aquí más a menudo, porque sabes bien que a medida que se están volviendo prescindibles para mí los demás placeres corporales, van aumentando los deseos y placeres de la argumentación. Haz entonces lo que te pido: no te prives de estos jóvenes, pero ven también aquí a visitarnos a nosotros, como a amigos muy cercanos.

–Realmente, Céfalo –dije yo–, me alegro de conversar con los muy ancianos, pues me parece que es 328e
preciso preguntarles, como a aquellos que han recorrido primero un camino que quizás también nosotros debamos recorrer, si es arduo y difícil o fácil y cómodo. Así, en efecto, te preguntaría con placer qué piensas, puesto que ya estás en esa edad que los poetas dicen que es "el umbral de la vejez",[3] si es un momento difícil de la vida, o cómo dices que es.

[3] Homero, *Odisea*, XV.246. Remite a la muerte prematura de Anfiarao. La misma idea se encuentra en *Ilíada*, XXII.60 y XXIV.486, cuando Príamo se refiere a su propia edad.

329a 3 —Por Zeus, Sócrates —dijo—, te diré qué me parece. Muchas veces algunos nos reunimos con los que tienen una edad similar, recreando el antiguo proverbio.[4] Entonces la mayoría de nosotros, cuando se reúne, se lamenta, porque extraña los placeres de la juventud, recuerda los placeres sexuales, las bebidas, los festejos y el resto de las cosas de este tipo, y se irrita co-
329b mo si hubiese sido despojado de grandes bienes y antes viviera bien, mientras que ahora ya no. Algunos se quejan de los abusos de los parientes motivados por su vejez y por eso repiten plañideramente de cuántos de sus males es causa la vejez. A mí, en cambio, me parece, Sócrates, que éstos no identifican bien la causa. Pues si realmente la causa fuera ésa, también yo tendría que sufrir lo mismo por mi vejez y por supuesto todos los demás que llegaron a esta edad, y sin embargo, yo al menos he encontrado a otros que no están así. En este sentido, cuando estaba una vez junto a Só-
329c focles el poeta, uno le preguntó: "Sófocles, ¿como te va con los placeres sexuales? ¿Todavía eres capaz de acostarte con una mujer?" Y él le dijo: "Mide tus palabras, hombre. Escapé de ello con la mayor satisfacción, como quien escapa de un amo furioso y salvaje."[5] Me pareció bien entonces lo que él decía y ahora no menos. Por cierto, en la vejez surge una gran paz y también libertad de estos avatares. Cuando los deseos cesan de presionar y se relajan, sucede completamen-

[4] "Nos quejamos en compañía de los que tienen nuestra edad", citado también en *Fedro*, 240c, en cuyo escolio aparece la sentencia completa: "A cada edad, quéjate con quien es de tu edad; pero, viejo, quéjate con un viejo". Véase *Lisis*, 214a, *Protágoras*, 337d y *Banquete*, 195b.

[5] Sobre el concepto de vejez en la obra de Sófocles, véase *Antígona*, 1165-7 y *Edipo en Colono*, 1235 ss.

te lo de Sófocles: es posible librarse de muchos amos 329d
enloquecidos. La única causa de estos males y de los domésticos no es la vejez, Sócrates, sino el modo de ser de los hombres. Si fueran ordenados y tolerantes, también la vejez sería mesuradamente dolorosa. Pero si no, tanto la vejez como la juventud resultan difíciles para alguien de este tipo.

4. Complacido de que él dijera esto, con deseos de que siguiera hablando, lo incité y dije: 329e

–Céfalo, creo que la mayoría no te aprueba cuando dices estas cosas, sino que supone que tú soportas la vejez fácilmente no por tu modo de ser sino porque posees grandes riquezas, pues dicen que para los ricos hay innumerables consuelos.

–Es verdad –dijo–. Sin duda no lo aceptan. En realidad plantean algo atendible, y sin embargo no tanto como creen. Por el contrario, está bien lo de Temístocles,[6] quien a un serifio que lo hostigaba dicién- 330a
dole que era famoso no por él mismo sino por su patria, le contestó que él no sería renombrado si fuera serifio, pero aquél tampoco, aunque fuera ateniense. Así, por cierto, respecto de los que no son ricos y soportan con dificultad la vejez está bien este mismo argumento, porque ni el hombre razonable podría soportar muy fácilmente la vejez en medio de la pobreza, ni el que no es razonable podría volverse tolerante a esa edad por ser rico.

Las condiciones se deben aunar

–Céfalo –dije yo–, de las cosas que tienes, ¿heredaste la mayoría o te las ganaste?

[6] Temístocles fue comandante ateniense durante las Guerras Médicas y tuvo un papel central en la consolidación del poder de Atenas. La anécdota es relatada también en Heródoto, VIII.125.

330b —¿Cuáles conseguí, Sócrates? Como hombre de negocios estoy entre mi abuelo y mi padre. Pues mi abuelo, que llevaba mi mismo nombre, heredó casi la cantidad de riqueza que yo poseo y la multiplicó muchas veces, pero Lisanias, mi padre, la hizo aún menor que la que tengo hoy. Yo estaré complacido si dejo en herencia no menos, sino un poco más de lo que recibí.

—Te lo preguntaba —dije yo— porque me pareció
330c que no amas demasiado las riquezas, y eso hacen en general los que no las han conseguido ellos mismos. Por el contrario, los que las han adquirido se complacen en ellas el doble que el resto. Así como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, así también por cierto los que se dedican a los negocios se preocupan de las riquezas, porque son su propia obra, e igualmente que los demás también por su utilidad. Son entonces difíciles de tratar, porque no quieren elogiar nada salvo el dinero.

—Dices la verdad —respondió.

330d 5. —Absolutamente —agregué yo—. Pero dime todavía esto. ¿Cuál crees que es el mayor bien del que obtuviste beneficio por tener una gran riqueza?

—Algo sobre lo cual tal vez no podré convencer a muchos —respondió él—. Sin duda sabes bien, Sócrates —dijo—, que toda vez que alguien está cerca de la creencia de que va a morir, le entra el miedo y la preocupación por cosas que antes no le venían a la mente. En este sentido, los mitos que se narran acerca del Hades, como que quien aquí cometió injusticia
330e debe pagar allí su culpa, hasta ese momento resultaban graciosos, pero en ese preciso momento comienzan a torturar el alma, no vaya a ser que sean

verdaderos.[7] Uno mismo, ya sea por la debilidad de la vejez o incluso por estar ya más cerca de allí, percibe mejor los mitos y entonces se llena de sospechas y temores e inmediatamente reflexiona y analiza si hizo algo injusto. El que entonces descubre que cometió en su propia vida muchas injusticias se aterroriza despertándose a menudo de los sueños, como los niños, y vive en medio de una nefasta 331a
aprehensión. Pero al que está conciente de que no hay en él nada injusto lo asiste siempre una placentera esperanza, "una noble nodriza de la vejez", como dice Píndaro. Realmente dijo aquél con toda gracia, Sócrates, que a quien pasa su vida de manera justa y piadosa,

> una dulce esperanza, nodriza de la vejez,
> lo acompaña, alimentando su corazón,
> y gobierna magníficamente
> el variable juicio de los mortales.[8]

Está dicho de manera harto admirable. En este sentido, yo al menos sostengo que la posesión de riquezas es muy digna, pero no para cualquier hombre sino 331b
para el hombre razonable. Pues la posesión de riquezas contribuye en buena medida a no tener que engañar o mentir a alguien por obligación, y tampoco a quedar debiendo sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y luego marcharse de aquí con temores. En rigor, tiene también muchas otras ventajas, pero al

[7] Sobre el influjo de los mitos, véase III.386a-392c. En lo que sigue omitiremos la mención del número de libro siempre que remitamos a un pasaje perteneciente al mismo libro tratado.
[8] Fragmento 214 Snell, de autenticidad dudosa.

analizar una tras otra, Sócrates, yo al menos sostendría que lo más valioso del dinero para el hombre inteligente tiene que ver con esto.

331c —Dices algo maravilloso, Céfalo –dije yo–. Pero sobre esto mismo, la justicia,[9] ¿diremos así simplemente que consiste en decir la verdad y devolver lo que se recibe, o también es posible hacer estas mismas cosas a veces con justicia y otras injustamente? Quiero decir, por ejemplo: cualquiera diría que si alguien recibiera armas de un amigo sensato, si éste las reclama tras haber enloquecido, no es conveniente devolvérselas, ni sería justo el que las devuelve, ni tampoco lo sería quien quisiera decir toda la verdad a quien está en ese estado.

331d —Planteas algo cierto –dijo.

—Entonces decir la verdad y devolver lo que se ha recibido no es una definición[10] de justicia.

—Pero lo es, Sócrates –dijo tomando la palabra Polemarco–, al menos si es preciso seguir a Simónides.

—En tal caso –dijo Céfalo–, les entrego el argumento, pues es preciso que me ocupe ya de los asuntos sagrados.

[9] Primera aparición de la pregunta que será eje del diálogo. Esta temprana aproximación se ajusta a la concepción de justicia proveniente del saber popular. Véase en *Menón*, 71e, *Critón*, 49b y Jenofonte, *Memorabilia*, II.3.14, 6.35. El concepto se modificará rápidamente al introducir la idea de Simónides de que la justicia es la técnica (*tékhne*) por la cual se procura el bien a los amigos y el mal a los enemigos (en 332d5). Sin embargo, el planteo no es capaz de abandonar la casuística para fundamentar una real definición de moralidad y, por lo tanto, tampoco satisfará a Sócrates.

[10] La búsqueda de definiciones (*hóroi*) es uno del intereses que Aristóteles señaló como típicos de Sócrates (*Metafísica*, XIII.4.1078b27) junto con la argumentación inductiva. Sobre la relevancia de la definición en el pensamiento ético de Sócrates puede verse Guthrie (1991) III, p. 404 ss.

–Entonces –pregunté yo–, ¿Polemarco es tu heredero?

–Por supuesto –dijo riendo mientras se iba a cumplir con lo sagrado.

6. –Dime entonces, tú, heredero del argumento –dije yo–, ¿qué dices que afirma Simónides tan correctamente acerca de la justicia?[11] 331e

–Que lo justo es devolver a cada uno lo debido –dijo él–. Y al decir esto me parece que tiene razón.

–Por cierto –dije yo–, no es fácil desconfiar de Simónides, pues es un varón sabio y divino. Sin embargo, tal vez tú comprendas lo que dice, Polemarco, pero yo lo ignoro. Porque es claro que no dice eso que recién estábamos planteando, es decir, el caso de que, cuando alguien presta algo, se devuelva a quien lo reclama cuando no está cuerdo. Y sin embargo eso que se ha prestado es de algún modo algo que se debe, ¿no es cierto? 332a

–Sí.

–Pero no hay que devolver a quien reclama algo si no está cuerdo.

–Es verdad –dijo él.

–Algo distinto de esto, según parece, dice Simónides con que lo justo es devolver lo que se debe.

–Algo distinto, ¡por Zeus! –exclamó–. Sin duda cree que lo debido es que los amigos hagan bien a sus amigos, no mal.

–Entiendo –dije yo– que no está devolviendo lo debido quien devuelve oro al que lo ha confiado si la devolución y la recepción resultan perjudiciales y 332b

[11] Este poeta de Ceos es citado repetidamente por Platón (*Leyes*, II.311a; *Protágoras*, 316d ss., 339a-347a). El verso que se le atribuye aquí le es adscripto a Pítaco por Diógenes Laercio (I.78).

son amigos el que recibe y el que devuelve. ¿No afirmas que Simónides dice eso?

–Completamente.

–¿Y qué? ¿Hay que devolver a los enemigos lo que pudiera debérseles?

–Por supuesto –dijo–, lo que se les debe. Pero al enemigo se le debe, creo, lo que corresponde a un enemigo: un mal.[12]

7. –Entonces, según parece –dije yo–, Simóni-
332c des expresó poéticamente en enigmas lo que sería lo justo. Sin duda pensaba, al parecer, que sería justo devolver a cada uno lo que le corresponde y llamó a esto "lo debido".

–¿Qué otra cosa crees? –dijo.

–¡Por Zeus! –dije yo–. Si entonces alguien le hubiese preguntado: "Simónides, ¿se llama medicina a la técnica que da qué cosa debida y adecuada a quiénes?", ¿qué crees que nos respondería él?

–Es claro que da remedios, comida y bebida a los cuerpos –dijo.

–¿Y se llama técnica culinaria a la que da qué cosa debida y adecuada a quiénes?

332d –La que da el condimento a la comida.

–Bien. ¿Entonces se podría llamar justicia a la técnica que da qué cosa a quiénes?

–Si es necesario ser consecuente con lo que se ha dicho antes, Sócrates, es la que da beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos –dijo.

–¿Entonces Simónides dice que justicia es hacer bien a los amigos y daño a los enemigos?

Justicia / Amigos y enemigos

[12] También de este modo en la concepción de Hesíodo, *Trabajos y días*, 707 ss. y de Píndaro, *Píticas*, II.83.

—Así me parece.

—¿Y quién es más capaz de hacer bien a los amigos que están enfermos y daño a los enemigos en lo referente a la enfermedad y la salud?

—El médico.

—¿Y quién puede hacerlo a los navegantes en re- 332e
lación con el peligro del mar?

—El piloto.

—¿Y qué pasa con el hombre justo? ¿En qué acción y en relación con qué función es más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—Cuando lucha contra alguien y forma una alianza, me parece.

—Bien. Para los que no están enfermos, querido Polemarco, el médico es inútil.

—Es verdad.

—Y para los que no están navegando también es inútil el piloto.

—Sí.

—¿Acaso para los que no están enfrentando una guerra el hombre justo es inútil?

—Por supuesto que no creo eso.

—¿Entonces la justicia es algo útil también en la 333a
paz?

—Es algo útil, claro.

—También la agricultura. ¿No es así?

—Sí.

—¿En relación con la obtención de frutos?

—Sí.

—¿Y es útil la zapatería?

—Sí.

—Te refieres a la obtención de calzados, creo.

—En efecto.

—¿Y qué? ¿En lo que respecta a la necesidad u obtención de qué cosa dirías que la justicia es algo útil en tiempos de paz?

—En lo que tiene que ver con los contratos, Sócrates.

—Llamas contratos a las sociedades, ¿o a qué otra cosa?

—A las sociedades, sin duda.

333b —Entonces, para colocar una ficha de juego, ¿es un socio bueno y útil el hombre justo o el jugador?

—El jugador.

—Y para la colocación de ladrillos y piedras, ¿es más útil y mejor socio el hombre justo que el albañil?

—Para nada.

—¿Y para qué tipo de sociedad, entonces, el hombre justo es mejor socio que el citarista, así como el citarista es mejor que el hombre justo para los sonidos de las cuerdas?

—Para lo concerniente al dinero, me parece a mí.

—Excepto, tal vez, Polemarco, que se trate de usar
333c el dinero, cuando sea preciso comprar o vender en sociedad un caballo. En ese caso, según creo yo, es mejor socio un conocedor de caballos. ¿No es cierto?

—Así parece.

—Y cuando se trata de una nave, ¿es mejor socio un constructor de naves o un piloto?

—Parece que sí.

—Entonces, toda vez que es preciso usar en común plata y oro, ¿en qué cosa es más útil el hombre justo que el resto?

—Cuando se le confía el dinero para que esté a salvo, Sócrates.

–¿Acaso dices que es útil cuando no es necesario usarlo sino guardarlo?

–Por supuesto.

–Entonces cuando es inútil en tanto dinero, ¿en ese caso la justicia es útil respecto de él? 333d

–Es posible.

–Y cuando es preciso custodiar una guadaña, ¿la justicia es útil tanto en común como en privado, pero cuando hay que usarla es útil la vitivinicultura?

–Así es.

–¿Y dirás que cuando es necesario custodiar un escudo y una lira sin usarlos es útil la justicia, pero cuando hay que usarlos son útiles la técnica de infantería y la música respectivamente?

–Forzosamente.

–¿También en todo lo demás la justicia es inútil en el uso de cada cosa, pero útil cuando no se la usa?[13]

–Así parece.

8. –Entonces, amigo mío, la justicia no sería 333e algo significativo, si resulta ser útil en situaciones de inutilidad. Analicemos esto. ¿Acaso el más hábil para golpear en la batalla, en el pugilato o en cualquier otra clase de lucha, no es ese mismo el más hábil para defenderse?

–Sin duda.

–Entonces, quien es más hábil para defenderse de la enfermedad, ¿no es ese mismo el más hábil para producirla ocultamente?

[13] Al introducir la idea de lo útil (*khrésimon*) y la paradoja de que la justicia resulta "ser útil en situaciones de inutilidad", Platón pone en juego un artilugio sofístico que confunde el tipo de utilidad que surge de una técnica productiva particular con el tipo de utilidad no productivo sobre el que se asienta la justicia (véase I.331c y nota *ad loc.*).

—A mí me parece que sí.

334a —Y, en efecto, el mismo que es buen guardián de un campamento, ¿es también el que podrá robar los planes y demás acciones de los enemigos?

—Por supuesto.

—Quien es hábil guardián de algo es también hábil ladrón de eso mismo.

—Así parece.

—En consecuencia, si el hombre justo es hábil para guardar dinero, también es hábil para robarlo.

—Eso al menos indica el argumento —dijo.

—Entonces el hombre justo se revela como un ladrón, según parece, y se me ocurre que eso lo has aprendido de Homero, puesto que él trata con afec-
334b to a Autólico, el abuelo materno de Odiseo, y dice que "se ha destacado entre todos los hombres por el robo y el perjurio".[14] La justicia parece ser, entonces, de acuerdo contigo, con Homero y con Simónides, un modo de robar, aunque para beneficio de los amigos y para perjuicio de los enemigos. ¿No querías decir eso?

—¡Por Zeus que no! —dijo—, pero yo ya no sé lo que estaba diciendo.[15] Sin embargo, a mí me parece todavía que la justicia es beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.

334c —¿Dices que son amigos los que a cada uno le parece que son honrados o los que realmente lo

[14] Véase Homero, *Ilíada*, X.262ss. y *Odisea*, XIX.399 ss.

[15] Sócrates intenta tergiversar la afirmación inicial por reducción al absurdo, en un juego sofístico que aparece repetidas veces en este primer libro. La queja por este artilugio malintencionado vuelve aparecer en 337a y es idéntica a la de pasajes como *Menón*, 80a ss.

son, aunque no lo parezcan, y lo mismo con los enemigos?

–Lo natural, por cierto, es querer a los que uno considere honrados y odiar a los que uno considere malvados –dijo.

–¿Acaso entonces no se equivocan los hombres acerca de esto, de modo que les parece que muchos son honrados aunque no lo son, y en muchos casos sucede lo contrario?

–Sí, se equivocan.

–¿Entonces, para ellos los hombres buenos son enemigos y los malos, amigos?

–En efecto.

–¿Y a pesar de eso para ellos es justo, entonces, beneficiar a los malvados y perjudicar a los buenos?

–Así parece.

–¿Y sin embargo los hombres buenos son justos 334d
e incapaces de cometer injusticias?

–Es verdad.

–De acuerdo con tu argumento, es justo hacer el mal a los que no cometen ninguna injusticia.

–Para nada, Sócrates –dijo–. Parece, sin duda, que el argumento tiene fallas.

–Entonces –dije yo–, ¿es justo perjudicar a los injustos y beneficiar a los justos?

–Esto me parece mejor que lo anterior.

–Por consiguiente, Polemarco, a muchos les su-
cederá, si se han equivocado acerca de los hombres, 334e
que perjudicar a los amigos será algo justo, porque éstos son malvados. Y al contrario, será justo beneficiar a los enemigos, porque son buenos. Y así llegaremos precisamente a lo contrario de lo que decíamos que afirmaba Simónides.

—Así ocurre, efectivamente. Pero cambiemos las cosas, pues me temo que no hemos establecido correctamente al amigo y al enemigo.

—¿Cómo los habíamos establecido, Polemarco?

—Amigo es aquel que parece honrado.

—¿Y ahora cómo lo cambiamos?

335a —Amigo es el que parece y es honrado —dije yo—. El que parece sin serlo parece, y sin embargo no es un amigo. Y la misma tesis vale respecto del enemigo.

—Entonces, de acuerdo con este argumento, amigo será el hombre bueno, y enemigo, el hombre malvado.

—Sí.

—Sugieres, ciertamente, que agreguemos a lo justo algo más de lo que decíamos antes, cuando afirmábamos que justo es hacer bien al amigo y mal al enemigo. Ahora quieres decir además que justo es hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo.

335b —Completamente —dijo—. Así me parece que está bien dicho.

9. —Entonces —dije yo—, ¿es propio del hombre justo perjudicar incluso a uno cualquiera de los hombres?

—Por cierto que sí —dijo—. Es preciso perjudicar a los malvados, es decir a los enemigos.

—Cuando se perjudica a los caballos, ¿se vuelven mejores o peores?

—Peores.

—¿En relación con la perfección de los perros o la de los caballos?

—Con la de los caballos.

—¿Acaso entonces también cuando los perros son perjudicados se vuelven peores en relación con la perfección de los perros, pero no en relación con la de los caballos?

—Necesariamente.

—¿Y los hombres, compañero, no diremos del 335c
mismo modo que al ser perjudicados se vuelven peores en relación con la perfección humana?

—Absolutamente.

—¿Pero no es la justicia la perfección humana?

—Esto también es necesario.

—Asimismo, por consiguiente, es forzoso que los hombres que han sido perjudicados se vuelvan más injustos.

—Así parece.

—¿Acaso pueden los músicos por medio de la música hacer a otros ignorantes en música?

—Imposible.

—¿Y los conocedores de caballos por medio del conocimiento de los caballos pueden hacer a otros ignorantes en esto?

—No es posible.

—¿Y sin embargo, mediante la justicia los justos
pueden volver a otros injustos? En suma, ¿pueden los 335d
buenos, por medio de la perfección, volver a otros malvados?

—Totalmente imposible.

—Creo, sin duda, que enfriar no es función del calor, sino de su contrario.

—Sí.

—Ni humedecer es función de la sequedad, sino de su contrario.

—Por supuesto.

—Ni por cierto perjudicar es función del hombre bueno, sino de su contrario.

—Así parece.

—¿Y el hombre justo es bueno?

—Por supuesto.

—Entonces la función del hombre justo no es perjudicar, Polemarco, ni al amigo ni a ningún otro, sino que ésa es la función de su contrario, el hombre injusto.

335e —Indudablemente me parece que dices la verdad, Sócrates –dijo.

—En consecuencia, si alguien dice que lo justo es devolver a cada uno lo debido y esto supone para él que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, el que dijo esto no era sabio. Pues no decía la verdad, dado que se nos ha hecho evidente que de ningún modo es justo perjudicar a nadie.

—Estoy de acuerdo –dijo él.

—Entonces tú y yo lucharemos en común –dije yo– toda vez que alguien diga que han dicho esto Simónides, Bías, Pítaco o algún otro de los varones sabios y bienaventurados.

—Por supuesto que yo estoy listo para participar en la lucha –dijo.

336a —¿Sabes, en realidad –dije yo–, de quién me parece que es la expresión que dice que lo justo es beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—¿De quién? –dijo.

—Creo que es de Periandro, Pérdicas, Jerjes, Ismenias de Tebas[16] o algún otro varón rico que se creía muy poderoso.

[16] Se trata de reyes, tiranos y gobernantes célebres, que ejemplifican aquí el poder político espurio.

–Dices una gran verdad –afirmó.

–Bien –dije yo–. Dado que se hizo evidente que ni la justicia ni lo justo son así, ¿qué otra cosa podría decirse que es?

10. Entretanto, Trasímaco estuvo intentando 336b
varias veces intervenir en el medio del argumento mientras nosotros discutíamos, pero se lo venían impidiendo los que estaban sentados a su lado y querían escuchar el argumento hasta el final. Cuando hicimos una pausa y yo dije eso, ya no pudo mantener la calma y agazapándose como una fiera se nos vino encima como para despedazarnos. Entonces, tanto Polemarco como yo quedamos estupefactos de temor y él, prorrumpiendo a los gritos en medio de la charla, dijo:

–¿Qué clase de charlatanería los tiene desde hace rato obnubilados, Sócrates? ¿Por qué se ha- 336c
cen los tontos fingiendo ese servilismo mutuo? Por el contrario, si quieres realmente saber qué es lo justo, no te limites sólo a preguntar ni a vanagloriarte refutando cuando alguien te responde,[17] con plena conciencia de que es más fácil preguntar que contestar. Contesta, en cambio, tú mismo y explica qué dices que es lo justo. Pero no vayas a decirme que es lo necesario, ni lo útil, ni lo ventajoso, 336d
ni lo provechoso, ni lo conveniente. Al contrario, dime clara y justamente qué dirías, porque yo no

[17] Referencia directa al método socrático de refutación (*elenkhos*), que el sofista no está dispuesto a aceptar como método de argumentación, al tiempo que adelanta su desacuerdo con posibles tentativas de respuesta. El comentario que sigue recuerda las declaraciones del Sócrates de otros diálogos platónicos con sofistas (*Protágoras*, 333d, 335b-c, 338e; *Gorgias*, 467c, 481c, 482c, 485e-486d, etc.).

aceptaré que plantees esas charlatanerías inconsistentes.

Al escucharlo yo me asusté y cuando lo miré de frente me sentí amedrentado. Realmente me parece que si yo no lo hubiera mirado antes que él a mí, me hubiese quedado sin palabras. Pero en seguida, tan pronto como comenzó a exasperarse por el argu-
336e mento, lo miré de frente yo primero, de modo que logré contestarle y dije temblando un poco:

–Trasímaco, no seas duro con nosotros, pues si Polemarco y yo nos estamos equivocando en nuestro análisis de los argumentos, ten bien en cuenta que nos equivocamos involuntariamente. Pues no creas para nada que si hubiésemos estado buscando oro no íbamos a preferir andar con falsas deferencias y destruir la posibilidad de encontrarlo, mientras que tratándose de la justicia, un asunto más honorable que todas las riquezas, vamos a caer de manera necia en las deferencias mutuas sin dedicarnos con máxima seriedad a revelarla. Y tú créelo, amigo. En verdad no podemos.
337a Realmente es mucho más natural para nosotros que ustedes los expertos nos compadezcan,[18] en lugar de tratarnos con fiereza.

11. Al escucharme él se echó a reír de modo muy despectivo y dijo:

[18] Es frecuente también el pedido del personaje Sócrates de que los sofistas se apiaden de él, especialmente en relación con los largos discursos que sabían hacer y que él mismo se declaraba incapaz de seguir. El término que traducimos por "expertos" es *deinoí*, y significa también "terrible", "temible", "sumamente poderoso", no necesariamente en sentido negativo, como en el caso del apodo de Gorgias, "terrible para hablar" (*deinòs légein*), en *Banquete*, 198c. Platón utilizará aquí el mismo término para designar las cosas terribles (*deinaí*) a las que debe temer el hombre valiente en III.386b ss. y IV.429b.

–¡Por Heracles! –exclamó–. Ésta es la misma ironía usual de Sócrates.[19] En verdad yo lo sabía y les anticipé que no ibas a querer contestar, y al contrario, si alguien te preguntaba algo, te pondrías a ironizar y a hacer cualquier cosa antes que responder.

–Sin duda eres sabio, Trasímaco –dije yo–, y entonces sabes bien que, si preguntaras a alguien cuánto es doce y al preguntar le dijeras en tono de advertencia: "Pero, hombre, no me vayas a contestar que doce 337b
es dos veces seis ni que es tres veces cuatro ni que es seis veces dos ni que es cuatro veces tres, porque no te aceptaré que divagues de ese modo", creo que sería evidente para ti que nadie te respondería si formulas así la pregunta. Pero si ese hombre te contestara: "Trasímaco, ¿cómo dices? ¿Que no responda con ninguna de las posibilidades que adelantaste? ¿Que aunque resulte ser cierta una de ellas, mi sorprendente amigo, diga sin embargo algo diferente de lo verdadero? ¿Qué 337c
me estás diciendo?", ¿qué le contestarías a eso?

–¡Ahá! –dijo–. ¡Como si este caso fuera comparable con ése!

–Nada lo impide –dije yo–. Pero incluso si en verdad no fuera similar, pero lo pareciera al que es interrogado, ¿crees que éste contestaría censurando lo que le parece, ya sea que nosotros se lo objetáramos o no?

–Entonces –dijo–, ¿también vas a hacer algo así? ¿Vas a contestar alguna de las cosas que te objeté?

–No me sorprendería –dije yo–, si así me pareciera al analizarlo.

[19] Sobre el sentido y particularidad de la "ironía socrática", véase G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca-N. York, Cornell University Press, 1991.

337d —En ese caso, ¿qué pasaría –dijo– si yo te expusiera otra respuesta además de todas ésas, incluso mejor que ésas, sobre la justicia? ¿Qué castigo merecerías?[20]

—¿Qué otra cosa –dije yo– que lo que se merece que le pase el que no sabe? En realidad, le conviene aprender del que sabe. Por consiguiente, yo merezco que me suceda eso.

—Sin duda eres simpático –dijo–. Pero además de aprender también págame dinero.

—En cuanto lo consiga.

—Lo tienes –dijo Glaucón–. Si es por el dinero, Trasímaco, habla. Sin duda todos nosotros pagaremos por Sócrates.[21]

337e —Ya lo creo –dijo–. Para que Sócrates consiga lo habitual: no contestar sino apoderarse del argumento del otro que contesta y refutarlo.

—¿Y cómo, excelentísimo amigo –dije yo–, podría responder alguien que en primer lugar no sabe ni anda diciendo que sabe, y después, si llegara a pensar algo, un hombre de no poco valor le pusiera obstáculos en ese punto para que no vaya a decir nada de lo que cree? Más natural, por cierto, es que ha-
338a bles tú, pues sin duda dices que sabes y que estás en condiciones de hablar. No optes por otra cosa, en-

[20] Trasímaco actúa a la manera ateniense y da el derecho al acusado de proponer su propia pena.

[21] Referencia a la costumbre de los sofistas de hacer pagar sus clases. Sobre el costo de las enseñanzas de los sofistas, véase Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, CUP, 1971; *Menón*, 91d. Para profundizar la información disponible sobre el pensamiento de Trasímaco puede verse G. Kerferd, *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 181-7, M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, cap. XVII, pp. 311-20 y el punto 3 de nuestra Introducción.

tonces. Hazme el favor de contestar y no te rehúses a enseñar también a Glaucón, aquí presente, y a los otros.

12. Cuando yo dije eso, Glaucón y los demás le suplicaron que aceptase. Era evidente que Trasímaco ardía en deseos de hablar para ganar fama, porque estaba seguro de tener entre manos una respuesta absolutamente exacta. Estaba entonces fingiendo para que fuera yo el que respondiera, pero al final cedió e inmediatamente dijo: 338b

—Ésta es, palmariamente, la sabiduría de Sócrates: no quiere enseñar, pero se la pasa aprendiendo de los otros y no le da las gracias a ninguno.

—En que aprendo de los otros —dije yo—, dices la verdad, Trasímaco, pero cuando dices que yo no soy agradecido, mientes. Pues pago como puedo, y lo único que puedo hacer es elogiarlos, porque dinero no tengo. Y con cuánta buena voluntad hago esto cada vez que me parece que alguien habla bien, lo sabrás muy bien inmediatamente cuando respondas, porque estoy seguro de que vas a hacerlo muy bien.

Entonces escucha —dijo él—. Yo digo que lo justo 338c
no es otra cosa que lo que le conviene al más poderoso.[22] ¿Y por qué no me elogias? Seguro que no vas a querer.

[22] Como muestra también Calicles en *Gorgias* (482c-486d), esta "tesis del más fuerte" parece haber sido un argumento común entre los sofistas relacionado con la posición convencionalista del valor de las leyes. Si las leyes son acuerdos y por lo tanto tienen un *status* secundario respecto de la naturaleza, el más fuerte físicamente también lo será en poder, dice Calicles. El hecho de que Trasímaco hable de tirano cuando Calicles habla de hombre más fuerte, puede explicarse observando el contexto general en el que se desarrolla cada argumento, pero ambos pertenecen a una misma línea. Leroux (2004, p. 540) resume

–Si supiera, en primer lugar, qué estás diciendo... –contesté–, pues ahora todavía no lo sé. Dices que lo justo es lo que le conviene al más poderoso. Y con eso, Trasímaco, ¿qué quieres decir? Sin duda no te refieres a esto: si Polidamas,[23] el campeón de lucha libre, es más poderoso que nosotros y le conviene a su cuerpo
338d la carne de buey, entonces este alimento es conveniente también para nosotros, que somos más débiles que él, y eso al mismo tiempo es justo.[24]

–Eres un infame, Sócrates –dijo–. Estás interpretando del modo que más te permite vulnerar el argumento.

–De ningún modo, mi excelentísimo amigo –dije yo–, pero dime más claramente qué estás planteando.

–¿Y no sabes –dijo– que de las ciudades, unas son gobernadas despóticamente, otras democráticamente y otras de modo aristocrático?

–¿Y cómo no?

¿No es verdad que el gobierno domina en cada ciudad?

Efectivamente.

338e –Y cada gobierno establece leyes según su pro-

---

los principios de este inmoralismo sofístico: 1. La injusticia provee de un bienestar superior a la justicia; 2. La justicia no interesa por sí misma. A partir de aquí, el cuestionamiento del sofista se centrará en la felicidad del hombre justo y, hasta el final del diálogo, la pregunta por la justicia será siempre acompañada por la de la felicidad del justo.

23 Pausanias (VI.5) informa que se trata del vencedor de la Olimpíada 93 y Lisipo habría hecho su estatua.

24 Puede verse en este pasaje una sombra del razonamiento relativista que presenta Platón en *Teeteto* 152ass, 160b ss. Véase la referencia de D. Laercio III.57 que refiere la acusación de Favorino (fr. 21 *FGH*)– de que la *República* completa constaba en las *Antilogías* de Protágoras (DK80B5).

pia conveniencia: la democracia leyes democráticas, la tiranía leyes tiránicas, y del mismo modo las otras. Una vez establecidas declaran que para los gobernados lo justo es lo que les resulta conveniente y castigan al que se aparta porque es anárquico e injusto. Entonces, mi excelentísimo amigo, esto es lo que digo que es justo en todas las 339a ciudades por igual: lo que conviene al gobierno establecido. Éste es seguro el que domina la situación, de manera que sucede en todas partes que lo justo es lo mismo para el que sabe razonar correctamente: lo que le conviene al más poderoso.

lo justo es lo que le conviene al poderoso Trasímaco

—Ahora entendí lo que dices —contesté yo—. Si es verdad o no, voy a intentar determinarlo. Entonces, Trasímaco, contestaste que justo es lo conveniente, aunque a mí me impediste que contestara eso. En rigor se agregó allí la referencia al más poderoso.

—Tal vez haya un pequeño agregado —dijo. 339b

—Aún no es evidente si es grande, pero sí es evidente que hay que analizar si dices la verdad. Porque yo también estoy de acuerdo en que lo justo es algo conveniente; no obstante tú estás agregando algo y dices que es lo que conviene al más poderoso, pero yo no lo sé y hay que analizarlo.

—Analiza —dijo.

13. —Así será —contesté—. Dime: ¿no planteas que lo justo es obedecer a los que gobiernan?

—Lo digo.

—¿Y acaso los que gobiernan son infalibles en 339c cada ciudad o también pueden equivocarse en algo?

—Absolutamente —dijo—, ellos pueden también equivocarse en algo.

—¿No es verdad que al intentar establecer leyes

unos legislan correctamente y algunos incorrectamente?

–Eso creo yo.

–¿Acaso lo correcto no es establecer lo que les conviene a ellos mismos y lo incorrecto, lo que no les conviene? ¿O qué dices?

–Eso.

–¿Y los gobernados deben hacer lo establecido y esto es lo justo?

–¿Cómo no?

339d – En consecuencia, de acuerdo con tu argumento, lo justo no sólo es hacer lo que conviene al más poderoso, sino también lo opuesto, lo que no le conviene.

–¿Qué estás diciendo? –dijo.

–Lo que tú dices, me parece. Pero analicémoslo mejor. ¿No está acordado que los que gobiernan, cuando prescriben a los gobernados que hagan algo, a veces yerran por completo sobre lo que es mejor para ellos mismos, y sin embargo es justo que los gobernados hagan lo que los gobernantes prescriben? ¿No se acordó esto?

–Yo, al menos, creo que sí –dijo.

339e – Por lo tanto, ten en cuenta –dije yo– que se acordó contigo que lo justo es también hacer lo que no conviene a los que gobiernan y son más poderosos. Cuando los gobernantes prescriben sin querer cosas que para ellos son malas, pero dices que para el resto lo justo es hacer lo que prescribieron, ¿acaso entonces, sapientísimo Trasímaco, no resulta de este modo necesario que lo justo sea hacer lo contrario de lo que tú dices? Indudablemente se prescribe a los más débiles que hagan lo que no le conviene al más poderoso.

– Sí, ¡por Zeus!, Sócrates –dijo Polemarco–. Está 340a
clarísimo.

–En caso de que tú actúes de testigo –dijo interrumpiendo Clitofonte.

–¿Y por qué se necesita un testigo? –dijo–. En rigor, el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes algunas veces prescriben males para sí mismos y para el resto lo justo es cumplir con eso.

–En realidad, Trasímaco sostuvo que lo justo es hacer lo que ordenen los gobernantes, Polemarco.

–Y también sostuvo que lo justo es lo que conviene al más poderoso, Clitofonte. Y tras postular 340b
ambas cosas acordó al mismo tiempo que algunas veces los más poderosos ordenan a los más débiles lo que no les conviene y los gobernados lo hacen. A partir de estas premisas acordadas, lo que conviene al más poderoso no sería en nada más justo que lo que no le conviene.

–Pero con "lo que le conviene al más poderoso" –dijo Clitofonte– Trasímaco quería decir lo que el poderoso cree que le conviene.[25] Eso es lo que debe hacer el más débil y sostuvo que eso es lo justo.

–Pero eso no fue lo que se planteó –dijo Polemarco.

–No importa, Polemarco –dije yo–. Si ahora 340c
Trasímaco dice eso, acordémoslo.

14. Ahora dime, Trasímaco: ¿era esto lo que llamabas justo, lo que le parece al más poderoso que es conveniente para él, ya sea que le convenga real-

[25] El argumento se acerca al de *Gorgias* (466d ss.), al hablar de los tiranos que hacen lo que les parece mejor, en contraposición con lo que lo es realmente. De todos modos, el problema de las consecuencias del error del gobernante subsiste.

mente o no? ¿Estamos de acuerdo en que quieres decir eso?

—De ninguna manera —dijo—. ¿Piensas que yo llamo poderoso a quien se equivoca cuando se equivoca?

—Al menos yo creía —dije— que estabas diciendo eso, cuando aceptabas que los que gobiernan no son infalibles, sino que también pueden errar en algo.

340d —Pues vaya que te gusta distorsionar los argumentos[26] —dijo—. Por ejemplo, ¿llamas médico a alguien que se equivoca respecto de los enfermos en tanto se equivoca? ¿O al que se equivoca en el cálculo, lo llamas especialista en cálculo precisamente cuando se equivoca, en tanto comete ese error? En realidad, creo, usamos la expresión "el médico se equivocó" y "el calculista se equivocó" y también el gramático. Sin embargo creo que cada uno de ellos,
340e en tanto es aquello que decimos de él, nunca se equivoca, de manera que en sentido estricto, una vez que también tú hables con precisión, dirás que ninguno de los profesionales se equivoca. En realidad, el que se equivoca lo hace porque deja atrás el conocimiento y en ese momento no es un profesional, de modo que ningún profesional ni sabio se equivoca, como tampoco un gobernante cuando es un gobernante, aunque cualquiera podría decir "el

26 Literalmente Trasímaco trata a Sócrates de "sicofante" (*sykophántes*) comparándolo con los denunciantes que utilizaban todas las armas retóricas a su alcance para llevar a juicio a potenciales acusados. En caso de ganarlo, el denunciante era beneficiario de una compensación material, lo cual multiplicó los procesos capciosos basados en calumnias y difamaciones. De este modo, lo está acusando de llevar adelante un juego sucio en el que distorsiona su argumento.

médico se equivocó" y "el gobernante se equivocó". Entonces, efectivamente, supón que recién te contesté algo así. Para decirlo de la manera más precisa: el que gobierna, en tanto es gobernante, no se equi- 341a
voca y, dado que no se equivoca, establece lo mejor para él y eso es lo que debe hacer el gobernado. De este modo, como dije desde el principio, digo que lo justo es hacer lo que le conviene al más poderoso.

15. –Bien, Trasímaco –dije yo–. ¿Te parece que yo distorsiono?

–Efectivamente –dijo.

–¿Y crees que yo te interrogué como lo hice con el propósito de perjudicar tus argumentos?

–Bien lo sé –dijo–. Pero no lograrás nada, pues 341b
ni podrás perjudicarme inadvertidamente ni podrás violentar mi argumento, porque me di cuenta de tu trampa.

–Ni podría siquiera intentarlo, mi querido –dije yo–. Sin embargo, para que no nos pase algo así otra vez, define si es en sentido lato o en sentido estricto, como decías recién, que te refieres al gobernante, es decir al más poderoso, cuando dices que lo justo para el más débil es hacer lo que le conviene a aquél, porque es más poderoso.

–Al gobernante en el sentido más estricto –dijo–. Compórtate como un bellaco y distorsiona lo que digo, si es que puedes. No te pido nada especial, pero no vas a ser capaz.

–¿Crees –dije– que estoy tan enfurecido como 341c
para intentar esquilar un león, es decir ponerme a distorsionar argumentos de Trasímaco?

–En todo caso ya lo intentaste –dijo– y no lograste nada.

–Ya es suficiente de estas cosas –dije yo–. Dime: ¿el médico en sentido estricto, del que recién hablabas, es un comerciante o un servidor de los enfermos? Di precisamente lo que es en realidad un médico.

–Un servidor de los enfermos –dijo.

–¿Y el piloto qué es? ¿El piloto eficiente es, en rigor, el que gobierna a los tripulantes o un tripulante?

–El que gobierna a los tripulantes.

341d –Creo que no hay que considerar el hecho de que navegue en una nave ni debe ser llamado tripulante, pues no se lo llama piloto porque navega sino por su técnica, es decir, por el gobierno de los tripulantes.

–Es verdad –dijo.

–¿Acaso no hay algo conveniente para cada uno de ellos?

–Seguramente.

–¿Y la técnica no surge naturalmente –dije yo– para analizar y proporcionar lo que es conveniente para cada uno?

–Para eso –dijo.

–Entonces, ¿acaso hay algo que convenga más a cada una de las técnicas que ser lo más acabadas posible?[27]

341e –¿Qué es lo que estás preguntando?

–Es como si me preguntaras –dije yo– si al cuerpo le basta con ser como es o carece de algo más, y yo te dijera: "sin duda carece de algo más. Precisamente por eso existe la medicina que ahora hemos descubierto, porque el cuerpo tienen defectos y no le basta con ser de ese modo. Entonces, para procurarle lo que le conviene fue instaurada esta técnica".

[27] Véase I.353b.

¿Te parece que estaría diciendo algo correcto con este planteo o no?

–Totalmente correcto –dijo. 342a

–¿Entonces qué? ¿La medicina misma tiene defectos? ¿Acaso cualquier otra técnica necesita de alguna perfección que las asista, así como los ojos necesitan de la visión y los oídos de la audición y por esto necesitan alguna técnica que los analice y les facilite lo que les conviene para ver y oír? ¿Acaso la técnica misma tiene algún defecto, de modo que cada técnica necesita además otra que analice lo que le conviene a ella, y luego otra, para que a su vez analice a esta última y así al infinito? ¿O la misma técni- 342b
ca analizará lo que le conviene? ¿O bien no tiene un defecto que haga que necesite ni de sí misma ni de otra técnica para analizar lo que le conviene, porque ningún defecto ni ningún error forman parte de la técnica, y a una técnica le interesa analizar sólo lo que conviene al objeto sobre el que versa la técnica? Así, en sí misma es íntegra y pura, cuando es correcta, y mientras sea técnica en sentido estricto es enteramente lo que es. Analiza: en sentido estricto, ¿es así o de otro modo?

–Así parece –dijo.

–Entonces, ¿la medicina analiza no lo que le 342c
conviene a la medicina sino al cuerpo?

–Sí –dijo.

–Y la equitación no analiza lo que le conviene a la equitación sino a los caballos. No hay ninguna otra técnica que se tenga a sí misma como objeto, pues no carece de nada sino que apunta al objeto de esa técnica.

–Así parece –dijo.

—En verdad, Trasímaco, las técnicas gobiernan y dominan su objeto.

Aquí accedía ya con mucha dificultad.

—Luego, ningún conocimiento analiza ni se encarga de lo que le conviene al más poderoso, sino de lo que le conviene al más débil, esto es al gobernado
342d por ella.

Finalmente estuvo de acuerdo, aunque seguía intentando discutir. Una vez que aceptó, yo dije:

—¿No es cierto que ningún médico, en tanto tal, analiza ni prescribe lo que le conviene al médico, sino lo que le conviene al enfermo? Pues quedó acordado que el médico en sentido estricto es el que gobierna los cuerpos y no un comerciante. ¿O no estábamos de acuerdo?

—Está concedido.

—¿Entonces el piloto, en sentido estricto, es el gobernante de los tripulantes y no un tripulante?

342e —Está acordado.

—En consecuencia, este piloto, que es un gobernante, analizará y prescribirá no lo que le conviene al piloto sino al tripulante, esto es, al gobernado.

Lo acordó con dificultad.

—Entonces, Trasímaco —dije yo—, nadie en ningún gobierno, en tanto es gobernante, analiza ni prescribe lo que le conviene a él mismo, sino al gobernado, es decir a aquel a quien está destinada su labor, y dice todo lo que dice y hace todo lo que hace para cuidarlo a él y disponer lo que le conviene.

343a 16. Así pues, cuando estábamos en ese punto del argumento y estaba claro para todos que la definición de lo justo se había transformado en su contrario, Trasímaco, en lugar de contestar, me espetó:

–Dime, Sócrates, ¿tienes una niñera?

–¿Por qué? –dije yo–. ¿No debías contestar antes de preguntar una cosa así?

–Porque realmente te mira con indiferencia mientras moqueas y no te suena aunque lo necesitas –dijo–, y tampoco te ha enseñado qué pasa entre las ovejas y el pastor.

–¿Qué quieres decir exactamente? –pregunté yo.

–Que crees que los pastores o los boyeros analizan lo que es bueno para las ovejas o los bueyes y los engordan y los cuidan prestando atención a algo distinto de lo que es bueno para sus señores y para ellos mismos. También consideras que los gobernantes que detentan realmente el poder en las ciudades piensan respecto de los gobernados de otro modo que como dispondrían del ganado y que los atienden día y noche por algo que no les será de utilidad. En realidad estás tan lejos de lo justo y la justicia y lo injusto y la injusticia que ignoras que la justicia y lo justo en realidad son un bien para otro, esto es lo que conviene al más poderoso, es decir al que gobierna, y es un perjuicio natural para el sometido, es decir el que está obligado a servir, mientras que la injusticia es lo opuesto y gobierna a los que son verdaderamente ingenuos y justos. Así, los gobernados hacen lo que le conviene al más poderoso y lo hacen feliz con sus servicios, pero de ningún modo a ellos mismos. Hace falta notar, de la misma manera, tontísimo Sócrates, que el varón justo obtiene en todo menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos mutuos en donde un hombre justo se asocia con uno injusto, de ningún modo podrás encontrar, cuando termina la socie-

343b 343c 343d

dad, que el hombre justo tenga más que el injusto, sino menos. Luego, en los asuntos de la ciudad, siempre que haya impuestos, en igualdad de propiedades el justo paga más y el injusto menos, mien-
343e tras que cuando hay ingresos el justo no gana nada y el injusto se queda con muchísimo. Y entonces, cuando ocupan cargos públicos, al justo le sucede que, si no recibe incluso algún castigo, se vuelve más miserable por el descuido en que quedan sus propiedades y no se aprovecha del ámbito público precisamente porque es justo. Además de eso, es odiado por sus parientes y amigos, dado que no quiere hacerles favores al margen de la justicia. Al
344a injusto, en cambio, le sucede todo lo contrario. Me refiero a aquel del que hablaba recién, el que puede llegar alto. A ése es al que debes analizar si realmente quieres determinar cuánto más conviene ser injusto que justo. Sin duda aprenderás fácilmente todo esto, si recurres a la injusticia más completa, que hace más feliz al más injusto, y a los que la han padecido y no quieren cometerla, más desdichados. Ésta es sin duda la tiranía, que quita lo ajeno y no precisamente de a poco, con engaños y por la fuerza, ya se trate de algo divino y sagrado, público o
344b privado o lo que sea.[28] Cuando alguien es descubierto cometiendo uno de estos delitos es castigado

[28] Según Trasímaco, el representante de la injusticia más acabada y perfecta (*teleiotáte*) es el tirano, y su felicidad consistirá en ejecutarla. Sócrates, contrariamente, seguirá sin aceptar que la injusticia y la felicidad van juntas, puesto que supone que todo acto injusto empeora al agente moral que lo realiza. La idea bien socrática de que la injusticia y todo vicio consiste en un verdadero daño para el actor es la tesis central de *Gorgias*, y se resume en la célebre sentencia "cometer injusticia es peor que padecerla". Sobre el tema puede verse A. Gomez-Lobo, *La ética de*

y recibe enormes recriminaciones. Así pues los que cometen delitos parciales reciben el nombre de profanadores de templos,[29] mercaderes de esclavos, asaltantes, salteadores y truhanes, pero cuando alguien logra, además de apoderarse de las propiedades, esclavizar también a sus poseedores, en lugar de ponerle nombres infames lo llaman feliz y bienaventurado, no sólo sus conciudadanos, sino tam- 344c
bién el resto de los hombres que pudieran enterarse de la completa injusticia que ha cometido. En rigor, los que reprueban la injusticia lo hacen no porque se ha cometido algo injusto, sino porque temen padecerlo. Así, Sócrates, la injusticia, cuando se desarrolla de manera suficiente, es más fuerte, más independiente y más soberana que la justicia y, precisamente como dije desde el comienzo, lo justo resulta ser lo que le conviene al más poderoso y lo injusto es lo que es ventajoso y le conviene al individuo mismo.

lo justo es ventaja y poder

17. Tras decir esto, Trasímaco planeaba mar- 344d
charse, como un bañero que hubiese terminado de verter en nuestros oídos un argumento copioso y abundante. No obstante, los presentes no lo consintieron de ningún modo, sino que lo obligaron a quedarse y explicar lo que había dicho. Incluso yo mismo insistí y le dije:

—Divino Trasímaco, después de habemos arrojado un argumento estás planeando irte antes de ense-

---

Sócrates, Santiago de Chile, Andres Bello. Más allá de las impugnaciones en este primer libro, el tema se sintetiza en el libro IX 577a-588a y especialmente 578c (véase nota *ad loc.*).

29 Los templos religiosos solían servir de depósito para guardar bienes públicos y privados.

ñarnos adecuadamente o de que entendamos si es
344e así o de otro modo. ¿O crees que estás intentando dirimir un asunto de poca monta y no el tipo de vida que cada uno de nosotros ha de vivir, si es que ha de tener una vida lo más ventajosa posible?[30]

—¿Y yo voy a creer otra cosa que ésa? —dijo Trasímaco.

—Dabas la impresión, sin embargo —dije yo—, de que no te inquietas nada por nosotros ni te preocupa si vamos a vivir peor o mejor por ignorar lo que dices saber. Al contrario, mi buen amigo, anímate a
345a explicar en verdad tu punto de vista. Realmente no te va a venir mal hacer una buena obra por nosotros, que somos tantos. Yo te digo, por cierto, que en lo que a mí respecta no estoy convencido ni creo que la injusticia sea más provechosa que la justicia, aunque estuviese permitida y nada impidiera hacer lo que se quisiera. Pero, mi buen amigo, aun suponiendo que haya un hombre injusto que puede cometer injusticia, ya sea que pase inadvertida o abiertamente, sin embargo no estoy convencido de que sea una
345b situación más provechosa que la justicia. Y seguramente esto también le ha sucedido a alguno más entre nosotros, no sólo a mí. Entonces, convéncenos apropiadamente, afortunado amigo, de que no razonamos correctamente cuando apreciamos a la justicia más que a la injusticia.

—¿Y cómo voy a convencerte? —dijo—. En realidad, si no estás convencido con lo que acabo de decir, ¿qué más podría hacer? ¿Acaso te podría hacer

30 La vida más ventajosa (*lysitelés*) será la que ofrezca la posibilidad de mayor felicidad. La comparación exhaustiva de los tipos de vida se llevará a cabo en los libros VIII y IX.

tragar el argumento para que llegara directamente al alma?

–¡Por Zeus! –dije yo–. ¡No lo hagas! Por el contrario, en primer lugar, persevera en lo que plantees o, si lo cambias, cámbialo claramente y no nos engañes. Ya ves, Trasímaco, todavía tenemos que analizar lo 345c
que se dijo antes, porque, al definir primero al que en verdad es médico, no consideraste que luego era necesario prestar adecuada atención al que es verdaderamente pastor y crees, al contrario, que, en tanto pastor, apacienta el ganado sin observar lo mejor para el ganado, sino que lo haría como un comensal que va
invitado a un banquete, o también como un co- 345d
merciante, para venderlo, pero no como un pastor. Indudablemente a la tarea pastoril no le preocupa otra cosa que el objeto al cual se aplica con el fin de proporcionarle lo mejor, y en lo que a la tarea pastoril misma concierne, está totalmente satisfecha del mejor modo mientras no le falte un objeto para ejercer el pastoreo. Igualmente, yo creo que es absolutamente necesario que estemos de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no analiza ninguna otra cosa sino lo que es mejor para quien es gobernado y protegido por él, tanto en relaciones de poder político 345e
como en el ámbito particular. ¿Tú crees, en cambio, que los gobernantes en las ciudades, los que gobiernan verdaderamente, lo hacen voluntariamente?

–¡Por Zeus! No es que lo creo –dijo– sino que lo sé bien.

18. –¿Y qué, Trasímaco? –dije yo–. ¿No te das cuenta de que en las demás tareas de gobierno nadie quiere gobernar por propia voluntad, sino que piden un pago porque el beneficio de gobernar no ha de ser

346a para ellos mismos sino para los gobernados? Y además dime esto: ¿No decimos que cada una de las técnicas es siempre diferente de otra porque tiene una capacidad diferente? Pero, mi dichoso amigo, no me contestes con algo que no crees, para que realmente podamos avanzar en algo.

—Es por eso que son diferentes —dijo.

—De manera que cada una nos procura un beneficio específico y no común a las demás. Por ejemplo, la medicina nos procura salud, el pilotaje la seguridad en la navegación y lo mismo en el caso de las demás.

—Sin duda.

—¿Y no es verdad que la técnica de cobrar dine-
346b ro hace que obtengamos un pago? Pues allí reside su capacidad misma. ¿Acaso identificas la medicina y el pilotaje? O si quieres definirlo con precisión, como sugeriste: si algún piloto se cura porque le sienta bien navegar el mar, ¿vas a llamar por eso al pilotaje medicina?

—De ninguna manera —dijo.

—Creo que tampoco llamarías así a la técnica de cobrar dinero porque alguien recobrara la salud mientras realiza una tarea a sueldo.

—Claro que no.

—¿Y qué? ¿Vas a llamar a la medicina técnica de cobrar dinero si alguien obtiene un pago por restaurar la salud?

346c —No —dijo.

—¿Acaso no acordamos que el beneficio de cada una de las técnicas es específico?

—Démoslo por sentado —dijo.

—En consecuencia, cualquiera que sea el benefi-

cio común que obtienen todos los artesanos, es evidente que se valen de eso de manera compartida agregándolo al uso de su propia técnica.

—Así parece —dijo.

—Y decimos ciertamente que los artesanos obtienen un beneficio al recibir un pago porque suman a su propia técnica el uso de la técnica de cobrar dinero.

Trasímaco aceptó con dificultad.

—Pero entonces, el beneficio que obtiene cada uno de su propia técnica no es el ingreso de dinero, 346d
sino que, si hay que analizarlo en sentido estricto, la medicina produce la salud y la técnica de cobrar dinero procura un pago, y así también la construcción produce la casa y la técnica de cobrar dinero que la acompaña produce un pago, y del mismo modo en el caso de todas las demás técnicas, cada una cumple su propia función y beneficia al objeto al que se aplica. Y si no genera ingresos con ella, ¿es posible que el artesano se beneficie con esa técnica?

—Me parece que no —dijo.

—Pero ¿acaso el artesano no produce un beneficio cuando trabaja gratis? 346e

—Yo al menos creo que sí.

—Entonces, Trasímaco, ahora es claro que ninguna técnica ni gobierno procura un beneficio para sí mismo, sino que, precisamente como decíamos antes, procura y establece un beneficio para el gobernado, porque analiza lo que le conviene al más débil y no al más poderoso. Por esto yo, querido Trasímaco, estaba diciendo recién que nadie quiere voluntariamente gobernar ni encargarse de enderezar los males ajenos, sino que pide un pago, porque el

347a que va a ejercer bien una técnica nunca hace ni dispone lo mejor para sí, cuando dispone según su técnica, sino para quien es gobernado. En rigor, a causa de eso, según creo, es necesario que haya un pago para los que vayan a decidirse a gobernar, ya sea dinero, prestigio o un castigo si es que no quieren gobernar.

19. –¿Por qué dices eso, Sócrates? –preguntó Glaucón–. Sin duda conozco los dos primeros tipos de pago, pero no comprendo el castigo a que te refieres y que has mencionado como parte del pago.

–Entonces no comprendes cuál es el pago de los
347b mejores –dije–, por el cual gobiernan los más ilustres cuando quieren gobernar. ¿O no sabes que se dice, y así es, que el amor al honor y al dinero son una vergüenza?

–Claro –dijo.

–Así pues, por eso –dije yo– los hombres nobles no quieren gobernar movidos por las riquezas ni por la gloria, pues no quieren ser llamados asalariados al exigir abiertamente un pago a cambio de las tareas de gobierno, ni tampoco que se los llame ladrones por tomar ocultamente de las arcas públicas. Y tampoco quieren hacerlo por prestigio, pues no son ambicio-
347c sos. Se hace preciso, por cierto, añadirles fuerza y castigo para que quieran gobernar. Es posible que de allí venga la idea de que es vergonzoso ir tras el gobierno voluntariamente y no esperar que la necesidad lo imponga. Pero el peor castigo, si uno no quiere gobernar, es ser gobernado por alguien inferior. Eso es lo que temen los mejores hombres, me parece, cuando aceptan gobernar. Así, en el caso en que lleguen al gobierno no lo hacen como quien alcanza un bien ni

para disfrutar de un placer, sino como quien cumple 347d
una obligación porque no pudo delegarla en hombres mejores que él mismo ni similares. Por eso es posible que, si existiera una ciudad de hombres nobles, lo que sería objeto de disputas es no gobernar, como ahora lo es alcanzar el gobierno.[31] Allí se haría evidente que en realidad el verdadero gobernante no está inclinado a analizar lo que a él le conviene sino lo que le conviene al gobernado. Por eso cualquier hombre lúcido elegiría más ser beneficiado por otro que tener bienes materiales por haber beneficiado a otro. Realmente, yo al menos estoy en completo desacuerdo con Trasímaco en que lo justo es lo que le 347e
conviene al más poderoso. Pero eso lo analizaremos mejor otra vuelta. Es mucho mejor detenernos en lo que ahora dice Trasímaco cuando afirma que la vida del hombre injusto es mejor que la del justo. Y tú, Glaucón –dije yo–, ¿con cuál de las dos te quedas? ¿Cuál de las dos está más cerca de la verdad?

–Yo creo que la del justo es la clase de vida más ventajosa –dijo.

–¿Acaso escuchaste –dije yo– cuántas cosas bue- 348a
nas acaba de explicar Trasímaco que hay en la vida del hombre injusto?

–Lo escuché –dijo–, pero no estoy convencido.

–Entonces, ¿quieres que lo convenzamos, si es que podemos encontrar el modo, de que no está diciendo algo verdadero?[32]

[31] Cercana a ésta será la situación en el caso del gobierno del filósofo como se ve en VII.520e-521a.

[32] De este modo termina el análisis de la tesis de Trasímaco planteada en I.338c, y el agumento focaliza la relación existente entre la vida justa y la felicidad, lo cual continuará hasta el libro

–¿Cómo no voy a querer? –dijo él.

–Entonces, si le decimos –dije yo–, oponiendo otro argumento al suyo, cuántas cosas buenas ofrece a su vez ser justo, y él nos contesta y nosotros a él, será necesario enumerar los bienes y contar cuántos
348b decimos en cada bando y en ese caso requeriremos jueces que decidan. Pero si, como recién, proseguimos el análisis estableciendo acuerdos, seremos a la vez jueces y oradores.

–Efectivamente –dijo.

–¿Cuál de las dos modalidades te parece mejor?

–La última –dijo.

20. –Vamos, Trasímaco –dije yo–, respóndenos desde el principio. ¿Dices que la completa injusticia, cuando es completa, es más ventajosa que la justicia?

348c –Claro que lo digo –respondió–, y he dicho por qué.

–Entonces, sigamos. ¿Qué tienes para decir de estas dos cosas? ¿A una la llamas "perfección" y a la otra "vicio"?

–¿Y cómo no?

–¿Acaso no llamas a la justicia perfección y a la injusticia, vicio?

–¡Ah, sí! –dijo–. Es de lo más probable, mi simpático amigo, cuando estoy diciendo que la injusticia es ventajosa, y la justicia no...

–¿Y entonces cómo es?

–Al revés –dijo él.

348d –¿Realmente dices que la justicia es un vicio?

–No un vicio, sino una enorme ingenuidad.

---

da justa-vida injusta, recordando el método antilógico de Protágoras (véase nota a I.338d).

–¿Por lo tanto dices que la injusticia es malicia?

–Para nada. Es lucidez.

–¿Realmente te parece, Trasímaco, que los hombres injustos son sensatos y buenos?

–Los que son capaces de arbitrar una completa injusticia –dijo– logrando someter a ciudades y pueblos.[33] Tú crees tal vez que me refiero a los carteristas, e incluso algo por el estilo es ventajoso –dijo él– si es que pasa inadvertido, pero no es eso lo que vale la pena, sino lo que recién mencionaba.

–Efectivamente –dijo–, no ignoro lo que quie- 348e
res decir, pero me asombró que colocaras la injusticia en el ámbito de la perfección y la sabiduría, y a la justicia en el ámbito opuesto.

–Y eso es exactamente lo que hago.

–Esto es más duro, compañero, y ya no es fácil de contestar, pues si hubieras establecido que la injusticia es ventajosa pero, por otro lado, hubieras acordado –como otros muchos– que es un vicio o algo vergonzoso, podríamos contestar recurriendo a las convenciones. Pero ahora es claro que dirás que la injusticia es algo bello y fuerte y que le agregarás
todo lo otro que nosotros le venimos agregando a lo 349a
justo, dado que te atreviste a colocarla en el ámbito de la perfección y la sabiduría.

–Vaticinas las cosas más verdaderas –dijo.

–Pero, no obstante, no hay que desmayar en la tarea de seguir analizando el argumento mientras su-

[33] Para Trasímaco la injusticia completa es la que corresponde a la ciudad, razón por la cual, aunque no se abandonará totalmente el aspecto individual, se lo quita del centro de la discusión. Puede pensarse que asistimos aquí a una protoformulación del Principio de Paralelismo Estructural que se planteará explícitamente en II.368.

pongo que dices lo que piensas. Pues me parece, Trasímaco, que no te estás burlando en lo más mínimo, sino que dices lo que te parece sobre la verdad.

–¿Y por qué te importa –dijo– si yo creo en eso o no, en vez de refutar el argumento?

349b – Por nada –dije yo–, pero intenta responderme todavía otra cosa: ¿te parece que el hombre justo querría ser superior[34] a otro hombre justo?

–De ningún modo –dijo–, pues ya no sería un hombre civilizado e ingenuo, como ahora.

–¿Y qué? ¿Querría superar a una acción justa?

–Tampoco –dijo.

–¿Y podría estimar recto y considerar que es justo superar al hombre injusto o no?

–Lo creería –dijo él– y lo estimaría recto, pero no podría.

–No te pregunto eso –dije yo–, sino si el hom-
349c bre justo no estima recto ni quiere ser superior al hombre justo pero sí al injusto.

–Así es –dijo.

–¿Y qué hace el injusto? ¿Acaso estima recto superar al hombre justo y a la acción justa?

–¿Cómo no? –dijo–. Es quien estima recto ser superior en todo.

–¿Entonces, el injusto también superará al hombre injusto y a la acción injusta y se empeñará en lograr más que todos?

–Así es.

21. –Entonces, planteemos esto –dije–: el hom-

[34] Vertemos la relación entre *pléon ékhein* y *pleonekteîn* como "ser superior" y "superar" respectivamente, donde el último término conlleva también la idea de "tomar más de lo conveniente", "excederse".

bre justo no quiere superar a su igual, pero sí al que no lo es, mientras que el hombre injusto quiere superar a su igual y al que es diferente? 349d

–Lo has planteado de manera excelente –dijo.

–Y entonces, –dije– ¿el hombre injusto es inteligente y también bueno, pero el justo no es ninguna de las dos cosas?

–También esto está bien –dijo.

–En consecuencia –dije yo–, ¿el injusto se parece al hombre inteligente y bueno, pero el justo no se parece?

–¿Y cómo el que es así –dijo– no se va a parecer a los de su clase, mientras que el otro no se va a parecer?

–Bien. Por lo tanto, ¿cada uno de ellos es similar a esos a los que se parece?

–¿Y si no cómo va a ser? –dijo.

–Supongamos que es así, Trasímaco. ¿Y dices que uno está educado en cuestiones musicales, mientras que el otro es rudo? 349e

–Yo sí.

–¿Y que uno es sensato y el otro insensato?

–En rigor, el hombre educado en cuestiones musicales es sensato y el que no lo es, es insensato.

–Entonces, ¿es bueno en aquello que es sensato y malo en lo que es insensato?

–Sí.

–¿Y qué pasa en el caso del médico? ¿No es así?

–Así es.

–¿Entonces te parece, querido amigo, que un hombre educado en cuestiones musicales en el momento de afinar una lira quiere superar o estima recto ser superior a otro músico en la tarea de tensar y aflojar las cuerdas?

—A mí me parece que no.

—¿Y qué? ¿Entonces quiere prevalecer sobre el que es rudo?

—Necesariamente —dijo.

350a —¿Y qué pasa con el médico? ¿Te parece que respecto de la prescripción de comida y bebida quiere superar a un hombre o a una acción regidos por la medicina?

—De ninguna manera.

—¿Pero querrá superar a los que se apartan de los principios de la medicina?

—Sí.

—En efecto, observa en cualquier caso de conocimiento y desconocimiento si te parece que algún experto querría superar a otro experto con el mismo conocimiento en hechos o en palabras y no preferiría lograr lo mismo que el que es similar a él en la misma actividad.

—Probablemente es necesario que así sea —dijo.

—¿Y qué pasa con el inexperto? ¿No querría su-
350b perar igualmente al experto y al que no lo es?

—Posiblemente.

—¿Y el experto es sabio?

—Eso digo.

—¿Y el sabio es bueno?

—Sí.

—Por lo tanto el hombre bueno y el sabio no querrán superar a su semejante, sino al que es distinto, a su opuesto.

—Eso creo —dijo.

—Pero el hombre malvado e ignorante querrá superar al semejante a él y a su contrario.

—Así es.

–Entonces, Trasímaco –dije yo–, ¿para nosotros el hombre injusto intenta superar tanto al diferente como al semejante? ¿O no estabas diciendo eso?

–Yo sí –dijo.

–¿Y el justo no querrá superar al semejante, pero sí al diferente? 350c

–Sí.

–En consecuencia –dije yo–, el hombre justo se parece al hombre sabio y bueno, mientras que el injusto al hombre malvado e ignorante?

–Es posible.

–En este sentido, estábamos de acuerdo en que cada uno era similar a quien se parecía.

–Sin duda lo acordamos.

–Por lo tanto, el justo se nos ha mostrado como bueno y sabio, y el hombre injusto, como ignorante y malvado.

22. Trasímaco estuvo de acuerdo en todo esto, pero no como ahora lo estoy planteando con ligereza, sino forzado por el argumento y con desgano en medio 350d de un sudor desorbitante, dado que además estábamos en verano. Fue entonces, pero no antes, cuando vi que Trasímaco estaba ruborizado. Cuando nos pusimos de acuerdo en que la justicia era perfección y sabiduría, y la injusticia vicio e ignorancia, yo le dije:

–Bien. Que esto quede así establecido para nosotros, pero también estábamos diciendo que la injusticia es efectiva. ¿O no lo recuerdas, Trasímaco?

–Lo recuerdo –dijo–, pero a mí no me satisface lo que dices ahora y puedo contestar sobre ello. Si hablara, sé bien que dirías que hago oratoria. Enton- 350e ces, o déjame decir lo que quiero, o, si quieres preguntar, pregunta, pero te diré "está bien" como a las

viejas que cuentan cuentos y asentiré o negaré con la cabeza.

—Pero nunca vayas contra tu propia opinión —dije yo.

—Como te plazca —dijo—, puesto que no dejas que hable. ¿Qué más quieres?

—Nada, ¡por Zeus! —dije yo—, pero si vas a hacerlo, hazlo. Yo te preguntaré.

—Pregunta de una vez.

—Entonces, para que analicemos el argumento
351a en orden, te pregunto lo de hace un momento, cómo resulta ser la justicia en relación con la injusticia. Se discutió que de alguna manera la injusticia tendría que ser más poderosa y efectiva que la justicia, pero ahora —dije—, si la justicia es sabiduría y perfección, se hará fácilmente evidente, creo, que es más efectiva que la injusticia, precisamente porque la injusticia es ignorancia. Nadie podría ya ignorar esto. Pero no deseo caer en algo tan simple, Trasímaco, sino que quiero investigar del siguiente modo: ¿dirías
351b que una ciudad puede ser injusta e intentar esclavizar injustamente o tener esclavizadas a otras ciudades y mantener a muchas bajo su yugo?

—¿Y cómo no? —dijo—. La mejor hará esto del modo más pleno y será injusta del modo más completo.

—Comprendo que éste era tu argumento —dije—, pero estoy analizando a cuento de eso otra cosa: la ciudad que se vuelve más poderosa que otra, ¿mantendrá su poder sin justicia o necesita que haya justicia?

351c —Si, como estabas diciendo hace un momento, la justicia es sabiduría, entonces será con justicia —dijo—, pero si es como yo decía, lo hará con injusticia.

–Me complace enormemente, Trasímaco –dije yo–, que no te limites a consentir y reprobar, sino que también contestes tan correctamente.

–Sin duda quiero complacerte –dijo.

23. –Lo estás haciendo realmente bien. Pero compláceme todavía un poco más y dime: ¿crees que una ciudad o un ejército o una banda de ladrones o bandidos o un grupo cualquiera que haga algo en conjunto con fines injustos podría concretar alguna actividad si sus integrantes cometieran injusticia entre ellos?

–Seguramente no –dijo él. 351d

–¿Y qué pasaría si no cometieran injusticia? ¿Les iría mejor?

–Totalmente.

–Sin duda, Trasímaco, la injusticia propicia los conflictos, los odios y las disputas entre los hombres, mientras la justicia propicia la concordia y la amistad. ¿No es así?

–Supongamos que sí –dijo él–, para no contrariarte.

–Realmente lo estás haciendo bien, mi querido amigo. Ahora dime esto: si la función propia de la injusticia es infundir el odio donde se halle, tanto cuando surge entre hombres libres como entre esclavos, ¿no va a hacer que se odien unos a otros, que aparezcan conflictos y que sean incapaces de llevar 351e adelante acciones en común?

–En efecto.

–¿Y qué sucedería si surge entre dos hombres? ¿No se discriminarán y odiarán y serán enemigos mutuos tanto como lo son de los hombres justos?

–Lo serán –dijo.

–Y si la injusticia surgiera en un solo hombre, mi maravilloso amigo, ¿acaso perdería esta capacidad o no la afectaría en nada?

–No la afectaría en nada –dijo.

–Tiene evidentemente una capacidad de tal clase que en donde surja, ya sea en alguna ciudad, en una familia, en un ejército o en cualquier hombre, en primer
352a lugar hace imposible efectuar acciones conjuntas a causa del conflicto y la disensión, y además es odioso para sí mismo tanto como para cualquiera de sus contrarios, es decir los justos. ¿No es así?

–Exactamente.

–Y creo que, cuando se encuentra en un solo hombre, la injusticia hará eso mismo que por naturaleza está inclinada a hacer. Primero, lo hará incapaz de actuar por estar en estado de conflicto y discordia consigo mismo, y además será odioso para sí mismo y para los hombres justos. ¿No era así?

–Sí.

–¿Y acaso son justos, amigo mío, también los dioses?

352b –Supongamos que sí –dijo.

–Por lo tanto, el hombre injusto será odioso para los dioses, Trasímaco, mientras el justo, les será querido.[35]

–Deléitate con confianza en tu argumento –dijo–. Al menos yo, sin duda, no voy a contrariarte, para no enemistarme con tus compañeros.

–Anda –dije yo– y compláceme en el resto del festín respondiendo como hasta ahora. En realidad, pa-

[35] Véase 383e, 612e y el fragmento de Trasímaco DK 85B8. En otro contexto puede verse también *Filebo*, 39e, *Leyes*, IV.716d.

rece que los justos son más sabios, más buenos y más
capaces de actuar, mientras que los injustos no son ca-
paces de hacer nada juntos. En rigor, si decimos que 352c
alguna vez pueden hacer algo en común con decisión
a pesar de ser injustos, no estamos diciendo la verdad
de ningún modo. Sin duda si fueran enteramente in-
justos, no habrían podido estar sin luchar unos con
otros. Por el contrario, es evidente que tiene que haber
entre ellos alguna justicia que evite que se ataquen en-
tre ellos al mismo tiempo que a sus víctimas y les per-
mita hacer lo que hacen. En este sentido, se hubiesen
lanzado a acciones injustas sólo a medias pervertidos
por la injusticia, dado que los que son completamen-
te perversos y completamente injustos son también
incapaces de actuar. Efectivamente, sé que es así y no 352d
como tú sostuviste al principio. Hay que analizar ade-
más si los justos viven mejor que los injustos y son
más felices, que es el tema que estábamos dejando pa-
ra después, pues hasta el momento parece así, según
creo, a juzgar por lo que hemos dicho. No obstante,
hay que analizar todavía mejor, pues el argumento no
trata de una tontería ocasional, sino del modo en que
se debe vivir.

—Analízalo, entonces —dijo.

—Lo estoy analizando —dije yo—. Entonces dime:
¿te parece que existe una función propia del caballo?[36]

—A mí sí. 352e

[36] Primera mención de la noción de "función" (*érgon*), que depende de lo que la naturaleza de cada cosa determinada haga mejor y por eso está relacionada con la perfección (*areté*) de cada una. Platón se ocupará del concepto en diversos momentos del diálogo, en tanto conforma la base del Principio de Especialización (véase nuestra Introducción, 5.1, y el pasaje II.369e, en que se instaura en relación con la ciudad y el alma. También *Gorgias*, 499c).

–¿Acaso podrías postular que la función del caballo o de cualquier otra cosa es lo que sólo él hace o lo que él hace mejor?

–No entiendo –dijo.

–Me refiero a esto: ¿es posible que puedas ver con otra cosa que los ojos?

–De ninguna manera.

–¿Y qué? ¿Podrías escuchar con otra cosa que los oídos?

–Tampoco.

–¿Por lo tanto decimos con total corrección que éstas son las funciones de esos órganos?

–Efectivamente.

353a –¿Entonces qué? ¿Podrías cortar la rama de la vid con un cuchillo, con un trinche o con otra herramienta cualquiera?

–¿Por qué no?

–Pero con nada, creo, lo harás tan bien como con una hoz, que está hecha para eso.

–Ciertamente.

–Entonces, ¿no postularemos que ésa es su función propia?

–Sin duda lo postularemos.

24. –Ahora, creo, podrás entender mejor lo que te estaba preguntando recién, cuando planteaba si la función de cada cosa no podría ser lo que sólo esa cosa efectúa mejor que todas las demás.

–Ahora entiendo –dijo–, y me parece que ésa es
353b la función propia de cada cosa.

–Bien –dije yo–. Y entonces, ¿te parece que también la perfección está en cada cosa a la que se ha asignado una función? Vayamos al mismo ejemplo: ¿decimos que existe una función propia de los ojos?

—Sí, existe.

—¿Entonces existe también una perfección de los ojos?

—Eso también.

—¿Y qué? ¿Habría una función propia de los oídos?

—Sí.

—Entonces, ¿también habrá una perfección?

—También.

—¿Y qué pasa con todas las otras cosas? ¿Se aplica lo mismo?

—Sí.

—Bien. ¿Acaso los ojos podrían cumplir bien su función si no contaran con la perfección propia que 353c
les corresponde y tuvieran en lugar de esa perfección un defecto?

—¿Y cómo podrían? —dijo—. Probablemente te refieres a que tuvieran ceguera en lugar de vista.

—Me refiero a la que es su perfección —dije yo—. En rigor, todavía no estoy preguntando eso, sino si las cosas que cumplen una función lo hacen bien por su perfección propia y mal por su estado defectuoso.

—Es verdad —dijo.

—Entonces, los oídos, cuando estén privados de su perfección, ¿cumplirán mal su función propia?

—Claro.

—¿Aplicamos a todo lo demás el mismo argu- 353d
mento?

—Me parece que sí.

—Vamos, entonces. Analiza después de eso también este otro punto: ¿Existe una función del alma que no se podría llevar a cabo con ninguna otra cosa?

Por ejemplo este caso: preocuparse por algo, gobernar, deliberar y todas las acciones de este tipo, ¿es posible que pudiésemos atribuirlas con justicia a otra cosa que al alma y no[37] dijéramos que son propias de ella?

—A ninguna otra cosa que al alma.

—¿Y qué pasa a su vez con la vida? ¿Diremos que es función del alma?

—En máximo grado —dijo.

—¿Y no decimos que existe también una perfección del alma?

—Lo decimos.

353e —Entonces, Trasímaco, ¿acaso el alma podrá cumplir bien su función propia cuando esté privada de su perfección, o es imposible?

—Es imposible.

—Por lo tanto es necesario que con un alma malvada se gobierne y se cumpla una labor de manera defectuosa, mientras que con un alma buena todo esto se haga bien.

—Es necesario.

—¿No es verdad que convinimos que la perfección del alma es la justicia y su vicio es la injusticia?

—Claro que lo convinimos.

—En consecuencia, el alma justa y el hombre justo vivirán bien y el hombre injusto, mal.

—Así parece —dijo—, de acuerdo con tu argumento.

354a —Pero entonces, ¿el que vive bien es dichoso y feliz y el que no, lo contrario?

—¿Y cómo no?

—Por consiguiente, el hombre justo es feliz, mientras que el injusto es desdichado.

37 Seguimos la conjetura de Vesmanolis [*ou*].

–Sea –dijo.

–Pero no es ventajoso ser desdichado, sino ser feliz.

–¿Y cómo no?

–Por lo tanto, bienaventurado Trasímaco, nunca es más ventajosa la injusticia que la justicia.

–Y bien, Sócrates –dijo–, que se haga tu banquete para la diosa Bendis.

–Esto se debe a ti, sin duda, Trasímaco –dije yo–, por haber sido gentil conmigo y haber dejado de ser rudo. No obstante, no lo disfruto plenamen- 354b
te. Por mi culpa, no por la tuya. En rigor, me parezco a los glotones que degustan siempre lo que se les pone a la mesa con arrebato antes de disfrutar adecuadamente del plato anterior. Así precisamente me apresuré antes de encontrar lo que buscábamos en primer lugar: qué es lo justo, y pasando esto por alto me lancé a analizar si es vicio e ignorancia o sabiduría y perfección. Y a su vez, cuando apareció el último argumento, que la injusticia es más provechosa que la justicia, no pude resistir la idea de ir más allá de esto, de modo que para mí no ha surgido del diá- 354c
logo ningún saber. Dado que no sé qué es lo justo, difícilmente pueda saber si es perfección o no y si el que la posee no es feliz o sí lo es.

la perfección de los funciones de las cosas.

Libro II

1. Realmente yo creía que al decir esto había 357a
agotado el argumento, pero en rigor, según parece,
era sólo el preámbulo, pues Glaucón, que siempre
resulta ser el más valiente para todo, también en es-
te caso rechazó la rendición de Trasímaco y dijo:[1]

–Sócrates, ¿quieres que parezca que quedamos
convencidos, o que estemos convencidos verdadera- 357b
mente de que en todo sentido lo justo es mejor que
lo injusto?

–Yo preferiría convencerlos –dije–, si por mí
fuera.

–Entonces –respondió– no estás haciendo lo
que quieres. Dime, por cierto, ¿acaso te parece que
existe un bien que nos atrae no porque deseamos sus
productos sino porque lo buscamos por sí mismo,
por ejemplo el alegrarse y los placeres no dañinos,
de los cuales no surge nada como efecto posterior
salvo el estar alegres?

–A mí me parece que sí –dije yo.

– ¿Y qué sucede con lo que queremos por sí 357c
mismo tanto como por lo que surge de ello, por

[1] Desde aquí Trasímaco dejará su lugar como interlocutor del personaje Sócrates y su puesto será tomado por Glaucón y Adimanto. Sobre el perfil de estos interlocutores, hermanos de Platón, véase nuestra Introducción, 3.

ejemplo, pensar, ver y estar sano? Sin duda este tipo de cosas nos atrae por ambos motivos.

–Sí –dije.

–¿Y ves una tercera clase de bien –preguntó– en la cual se cuentan el ejercicio de la gimnasia, el cuidado de un enfermo, es decir la medicina, y cualquier otra actividad rentada? Estas actividades son penosas, pero nos benefician, y no ansiamos poseer-
357d las por sí mismas sino por la retribución material y los otros efectos que surgen de ellas.

–Sin duda existe también esta tercera clase –dije–. ¿Y qué hay con eso?[2]

–¿En cuál de ellas colocas a la justicia? –preguntó.

358a –Yo creo que en la mejor –dije yo–, esa que quien se propone ser feliz debe querer por ella misma y por lo que resulta de ella.

–Sin embargo a la multitud no le parece que pertenezca a esa clase –dijo–, sino a la penosa, la que se debe practicar por las retribuciones y para hacerse de una buena reputación, pero que por sí misma hay que evitar porque es desagradable.

2. –Sé que así parece –dije yo– y que la justicia fue reprobada antes por Trasímaco por suponer que

[2] Los tipos de bienes son tres: los que se quieren por sí mismos; los que se buscan por sí mismos y por sus consecuencias, y los perseguidos sólo por sus consecuencias a pesar del malestar que causan. La intención es ubicar la justicia en el segundo grupo, evitando posturas deontológicas como la primera y utilitaristas como la tercera. Este esquema es utilizado por Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, I.4.1096b13-6. Otras clasificaciones de bienes pueden verse en *Gorgias*, 467e, *Filebo*, 66a, *Leyes*, I.631b y II.697b. En *Protágoras*, (356d7 ss.) se discute también el valor del placer puntual en relación con sus consecuencias a largo y corto plazo. Véase también *Leyes*, II.667e y *Filebo*, 53 ss., donde los tipos de evaluación son diferentes.

es así, mientras que la injusticia fue elogiada. Sin embargo yo soy, parece, algo lento para entender.

—Vamos —dijo—, escúchame ahora a mí, a ver si 358b
esto te parece bien. De hecho, me parece que Trasímaco quedó encantado por ti como una serpiente más pronto de lo debido. En rigor, para mí todavía no hay una demostración cabal sobre justicia e injusticia. Realmente deseo escuchar cómo es cada una de las dos y qué poder tiene cada una en sí misma[3] cuando habita en el alma sin preocuparnos por las retribuciones y los efectos que surgen de ellas. Entonces, esto es lo que haré, si te parece bien también a ti: repetiré el argumento de Trasímaco y plan- 358c
tearé primero cómo decimos que es la justicia y de dónde ha surgido; en segundo lugar, sostendré que todos los que la practican lo hacen de modo involuntario, porque es obligatorio y no porque es algo bueno, y en tercer lugar, que lo hacen con razones plausibles. Por lo tanto, la vida del hombre injusto es mucho mejor que la del justo, como dicen. Evidentemente, Sócrates, a mí no me parece que sea así, pero sin embargo estoy confundido, con los oídos aturdidos de oír a Trasímaco y a tantos otros, y nun- 358d
ca he escuchado todavía un argumento que sostenga como quiero que la justicia es mejor que la injusticia. Quiero escuchar que sea alabada por sí misma y creo que si hay alguien de quien puedo oírlo es de ti. Por eso voy a hablar explayándome en el elogio de la

[3] Platón se sirve de la expresión *autò kath'hautó* para aludir a lo que es ontológicamente en sí y por sí, en oposición a lo que tiene su ser de manera derivada o mezclada con la materia, *i.e.* las cosas sensibles. Aquí se refiere a la justicia despojada de toda aplicación práctica, anticipando en cierto modo la referencia a las Formas trascendentes.

vida injusta, y al hablar te voy a mostrar al mismo tiempo el tipo de argumento que quiero escuchar de ti cuando repruebes a la injusticia y elogies a la justicia. Mira si te parece bien lo que digo.

—Es lo que más quiero —dije yo—. Porque, ¿sobre
358e qué otro tema podría alguien lúcido alegrarse de hablar y escuchar muchas veces?

—Tienes toda la razón —dijo—. Escucha acerca del tema que dije que plantearía primero: cómo es y de dónde surgió la justicia. En verdad, dicen que ser injusto es por naturaleza un bien, mientras que padecer injusticia es un mal, y que padecer injusticia supera en mal al bien que prodiga cometer injusticia. Por consiguiente, cuando los hombres cometen y padecen injusticia, es decir experimentan
359a ambas situaciones, a los que no pueden escapar a la primera y apoderarse de la segunda les parece ventajoso pactar entre ellos que no se cometa ni se padezca injusticia. A partir de allí, por cierto, comienzan a establecer leyes y pactos mutuos y se llama "legítimo" y "justo" a lo que marca la ley. Éste es el origen y la esencia de la justicia, que está a medio camino entre lo mejor (cometer injusticia sin pagar culpas) y lo peor (que al padecerla fuese imposible vengar la ofensa).[4] Y así, lo justo, dado que
359b está en el medio de ambos, no es querido como un

[4] El enfoque convencional de la justicia recuerda la célebre oposición sofística entre naturaleza (*phýsis*) y costumbre o convención (*nómos*). Desde esta perspectiva, el bien y la justicia no se buscan por sí mismos, sino como instrumentos para evitar las peores consecuencias de la injusticia, porque subyace una concepción antropológica negativa de acuerdo con la cual la actitud espontánea de un hombre frente a otro es de competitividad y de discordia, y no de colaboración. Una explicación radical-

bien sino valorado como incapacidad para cometer injusticia, porque el que es capaz de llevarla a cabo como un verdadero hombre nunca pacta con nadie para no cometer injusticia ni padecerla, pues estaría loco. Sin duda es precisamente ésta, Sócrates, la naturaleza de la justicia, y surge naturalmente de esto, según este argumento.

3. »Que los que practican la justicia lo hacen contra su voluntad motivados por su incapacidad para cometer injusticia lo podríamos percibir claramente si hiciéramos la siguiente reflexión: si diése- 359c
mos a cada uno el poder de hacer lo que quiere, al justo tanto como al injusto, después podríamos seguirlos para observar hacia dónde lo lleva a cada uno su deseo. Así podríamos sorprender al justo en flagrante delito yendo en la misma dirección que el injusto a causa de su exceso, que es lo que toda naturaleza está inclinada a perseguir como un bien, pero que por ley es obligatoriamente sustituido por el respeto al igual. Esta potestad de la que hablo se daría plenamente si ellos tuvieran el poder que, según di- 359d
cen, alcanzó un ancestro de Giges, el lidio.[5] Éste era un pastor que trabajaba entonces para el rey de lidia. Una vez se desató una gran tormenta, un terremoto partió una extensión de tierra y se abrió un inmenso

---

mente diferente del origen de las leyes y del orden político puede leerse en *Protágoras*, 322a ss. y en *Leyes*, I.626a. Al respecto véase nuestra Introducción, 3.

[5] Respetamos en nuestra traducción la lectura de los manuscritos: "el antepasado de Giges" (*Gýgou... progónoi*). Otras fuentes hacen de Giges el poseedor del anillo, como por ejemplo Heródoto, I.8-13. Platón mismo en X.612 se refiere al "anillo de Giges". Respecto del problema puede verse Adam (1969), vol. 1, pp. 126 ss. y S. R. Slings, "Critical notes on Plato's *Politeia* II", *Mnemosyne* 42, 1989, 380-97.

abismo en el lugar donde apacentaba su ganado. Después de mirar y salir del asombro, bajó, y cuentan que pudo ver entre otros objetos admirables un caballo de bronce hueco con aberturas por las cuales entrevió, al agacharse, que contenía un cadáver que
359e parecía más grande que un humano. No tenía más que un anillo de oro en la mano que el hombre se llevó al salir. Cuando se realizó la reunión que solían hacer los pastores para informar mensualmente al rey sobre los rebaños, él fue también con su anillo. Estaba entonces casualmente sentado entre los demás, cuan-
360a do giró el engaste del anillo en dirección a su cuerpo, hacia el interior de la mano, y al hacerlo se volvió invisible para los que estaban sentados a su lado, que se pusieron a conversar como si él se hubiese marchado. Realmente se sorprendió y, tocándose nuevamente el anillo, giró el engaste hacia fuera, y al hacerlo se volvió nuevamente visible. Cuando comprendió lo que sucedía, probó si el anillo podía tener ese poder, y así era: cuando giraba el engaste hacia adentro se volvía invisible, y cuando lo giraba hacia fuera se volvía visible. Tan pronto como se dio cuenta, se las ingenió para ser incluido entre los representantes que irían ante
360b el rey, y así, tras ir y seducir a su mujer, se dispuso con ella a matar al rey y tomó el poder. Seguramente si hubiera dos anillos de esta clase y el justo se colocara uno y el injusto el otro, no hay nadie, al parecer, tan incorruptible como para perseverar en la justicia y resignarse a no poner mano en lo ajeno y apropiárselo, pudiendo tomar lo que quiera del mercado sin
360c miedo, entrar en las casas y tener sexo con quien quiera, matar y liberar de la prisión a los que quiera y actuar por lo demás igual que un dios entre los

hombres. Si así se comportara el justo, no haría nada diferente del otro sino que ambos apuntarían a lo mismo. Cualquiera diría que esto es una gran prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino por obligación, porque no es algo bueno en el nivel individual, ya que donde cada uno crea que puede cometer injusticia, la comete. Sin duda todo hombre 360d
sostiene en privado que la injusticia es mucho más ventajosa que la justicia, y está en lo cierto, como dirá el que presente un argumento así. Por eso, si alguien, a pesar de obtener un poder así, no quisiera entonces cometer injusticia ni se apoderara de lo ajeno, le parecería a los que lo ven que es totalmente lastimoso e insensato, aunque lo elogiarían en presencia de otros para engañarse mutuamente por temor a padecer injusticia. Así es, efectivamente.

4. »En cuanto al juicio mismo sobre el tipo de 360e
vida del que hablábamos, si separamos los extremos de lo justo y lo injusto, podremos juzgar correctamente, y si no, no. ¿Y en qué consiste, en rigor, la separación? En esto: no quitemos nada de injusticia al injusto, ni de justicia al justo, sino que postulemos que cada uno es completo en su propio modo de vida. Entonces, en primer lugar, que el injusto actúe como un hábil experto, por ejemplo un piloto excelso o un médico que discrimina entre las posibilidades e imposibilidades inherentes a su técnica, de 361a
modo que las intenta en un caso y las omite en el otro. Incluso, de algún modo, si comete un error es capaz de rectificarlo. Que así también el hombre injusto intente cometer con éxito sus injusticias en secreto, si va a ser absolutamente injusto. El que es descubierto debe ser condenado como un perdedor,

pues la injusticia extrema es parecer justo sin serlo. Entonces, debe darse la injusticia más completa en el hombre completamente injusto y no debe ser suprimida, sino que debe permitirse que quien come-
361b te las mayores injusticias esté provisto de la mayor fama de justicia, de modo que si comete un error pueda rectificarlo y sea capaz de hablar para persuadir, si es denunciado por alguno de sus delitos, y valerse de la violencia cuantas veces la necesite, no sólo por medio de su valentía y su fuerza sino también por medio de los recursos y bienes de sus amigos. Habiendo postulado a un hombre así, coloquemos a su lado en el argumento al justo, un hombre simple y noble, que como dice Esquilo, no quiere pare-
361c cer sino ser bueno. Hay que quitar especialmente la apariencia, pues si parece que es justo obtendrá respeto y beneficios porque parece que es así. Entonces no sería evidente si es así a causa de lo justo o a causa de los beneficios y privilegios. Debe estar desnudo de todo, excepto de la justicia, y debe actuar con una disposición contraria al hombre anterior. Así, sin cometer ninguna injusticia, tiene que tener la mayor fama de injusticia, para que sea probado que su elección de la justicia no se ablanda por la mala fama y sus consecuencias. Que vaya, por el contra-
361d rio, inconmovible hasta la muerte con apariencia de injusto durante toda su vida, a pesar de ser justo, para que al llegar ambos al extremo, uno de la justicia, el otro de la injusticia, se pueda juzgar cuál es entre ambos el más feliz.

5. –¡Ay! ¡Mi querido Glaucón! –dije yo–. ¡Con qué firmeza puliste estos dos hombres para el juicio, como si fueran estatuas!

–Hago lo que puedo –dijo–. Con estos dos no es nada difícil, según creo, determinar con un argumento qué tipo de vida le espera a cada uno. Hay 361e
que decirlo. Y ciertamente, aunque me expresé del modo más incivilizado, no creas que yo ando diciendo esas cosas por ahí, Sócrates, sino que las dicen los que elogian la injusticia en lugar de la justicia. Dirán que, así dispuesto, el hombre justo será azotado, atormentado, encadenado, que le quemarán los ojos y finalmente, tras padecer toda suerte de males, lo 362a
van a empalar, y entonces se dará cuenta de que lo necesario no es querer ser justo, sino parecerlo. En consecuencia, era mucho más correcto aplicar el verso de Esquilo al hombre injusto, pues dirán que en realidad, dado que se dedica a un asunto que se atiene a la verdad y no vive de la apariencia, el hombre injusto no quiere parecer injusto sino serlo

lo importante es PARECER por el juicio que se recibe de los demás.

cosechando del abundante surco que cruza su corazón
del cual brota la reflexión prudente.[6] 362b

En primer lugar, dado que parece justo, gobierna en la ciudad y además se casa donde quiere, casa a sus hijos con quien quiere, se asocia con los que le place, y saca provecho de todo esto porque al no rechazar las injusticias lucra con ellas. En efecto, cuando toma el camino del enfrentamiento, ya sea en un asunto público o privado, aventaja y supera

[6] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 593-4. Allí se expone la idea de que lo importante no es parecer justo, sino serlo. Con este planteo Glaucón conjuga las nociones de injusticia y verdad, asignando la justicia al plano de la apariencia, en tanto la búsqueda y realización de la injusticia serían constitutivas de la naturaleza humana.

a sus enemigos, y al superarlos se hace rico, benefi-
362c cia a los amigos, perjudica a sus enemigos, hace sacrificios y ofrendas a los dioses de modo adecuado y magnífico y se ocupa de los dioses y los hombres que quiere mucho mejor que el hombre justo, de modo que, según lo esperable, corresponde que el injusto sea más amado por los dioses que el justo. Así dicen, Sócrates, que en lo que toca a dioses y hombres, la vida está mejor dispuesta para el injusto que para el justo.

362d 6. Cuando Glaucón dijo esto, yo tenía en mente contestarle, pero su hermano Adimanto agregó:

—No puedes creer ni por asomo, Sócrates, que se ha dicho suficiente sobre este argumento.

—¿Por qué? —dije.

—Se omitió lo que es más importante decir —dijo él.

—Entonces —respondí—, como dice el dicho, que el hermano ayude a su hermano.[7] En vistas de eso socórrelo también tú, si olvidó algo, aunque en rigor lo que dijo basta realmente para vencerme y hacer
362e que sea incapaz de salir en ayuda de la justicia.

Y él dijo:

—No es cierto, así que escucha también esto. Es necesario, sin duda, que detallemos también los argumentos opuestos a los que planteó Glaucón, los que elogian la justicia y reprueban la injusticia, para que sea más claro lo que me parece que quería decir Glaucón. Dicen que de alguna manera los padres recomiendan a sus hijos, y también todos los que se
363a preocupan por ellos, que es necesario ser justo, por-

[7] La idea está presente en *Odisea,* XVI.97 ss.

que elogian no la justicia en sí misma sino la buena reputación que surge de ella, para que por la apariencia de justicia surja de su reputación el gobierno, los matrimonios y cuantas cosas describió Glaucón que adquiere el justo por su buena fama. Ellos van todavía más allá en los efectos de la fama. En efecto, al disponer de buena reputación, entre los dioses pueden contar con los abundantes bienes que dicen que dan los dioses a los hombres piadosos, como afirman el noble Hesíodo y también Homero. Uno 363b
dice que los dioses hacen para los justos que los árboles "lleven dátiles en las copas y abejas en el centro y ovejas lanudas –dice– cargadas de lana"[8] y muchos otros bienes además de éstos. Y Homero dice de manera parecida:

> como el rey irreprochable, que piadoso
> sostiene la justicia y la tierra negra le otorga 363c
> trigo y cebada, los árboles están cargados de fruto,
> el ganado se multiplica y el río ofrece sus peces.[9]

Museo y su hijo dan a los hombres justos bienes provenientes de los dioses, incluso más abundantes que aquéllos, pues en su relato, después de conducirlos al Hades y depositarlos allí, organiza un festín para los piadosos y hace que pasen coronados todo el tiempo mientras beben, en la creencia de que el me- 363d
jor premio de la perfección moral es una borrachera eterna. Otros proponen premios todavía más gran-

[8] Hesíodo, *Trabajos y días*, 230 ss., modificado por Platón.
[9] Homero, *Odisea*, XIX.109 ss. Odiseo dice estas palabras a Penélope al reencontrarse con ella en momentos en que su identidad todavía no había sido descubierta.

des que éstos como regalo de los dioses, pues dicen que "del hombre piadoso y fiel a sus juramentos, quedan después hijos de sus hijos y un linaje".[10] En verdad, por esto y otras cosas similares encomian la justicia. A los impíos e injustos, contrariamente, los entierran en el fango del Hades y los obligan a llevar
363e agua en un colador, y además a vivir en medio de una mala reputación, que es precisamente lo que Glaucón mencionó como castigo para los justos que tienen fama de injustos. Estos mismos castigos y no otros se aplican a los injustos.

7. »Así, éste es el elogio y el reproche de cada uno de ellos. Además de esto, analiza a su vez, Sócrates, otra forma de argumento sobre la justicia y la injusticia que formula la gente común y también los poe-
364a tas. Sin duda todos cantan al unísono qué bellas son la moderación y la justicia, pero también qué arduas y penosas, y en cambio el desenfreno y la injusticia son agradables, fáciles de obtener y solamente son vergonzosos por su fama y por imposición legal. Las cosas injustas son más ventajosas que las justas, como dice la multitud. Asimismo, los malvados son ricos, y porque tienen otros poderes los creen felices y están dispuestos a honrarlos complacientemente tanto en público como en privado, pero a los que son débiles y pobres
364b los ultrajan y desprecian a pesar de estar de acuerdo en que son mejores que los otros. Pero los argumentos más sorprendentes de todos son los que se aducen sobre los dioses y la perfección: dicen que los dioses repartieron desgracias y una vida desdichada para muchos hombres buenos, mientras que a los malos les

[10] Hesíodo, *Trabajos y días*, 285. Véase Heródoto, VI.86.

asignaron el destino opuesto.[11] Sacerdotes y adivinos que van a las puertas de los ricos[12] los convencen de que tienen un poder proveniente de los dioses conseguido con sacrificios y conjuros mágicos y, si cometieron alguna injusticia ellos o sus antepasados, ellos 364c
la curan con placeres y fiestas. Incluso si alguien quiere dañar a algún enemigo, con costos pequeños dañarán al justo, igualmente que al injusto con algunos conjuros y nudos mágicos, convenciendo a los dioses, según dicen, de que los sirvan a ellos. En todos estos relatos, unos citan a los poetas como testigos sobre la maldad, atribuyéndole facilidades, porque

también es posible tomar la maldad en abundancia
con facilidad. El camino es llano y ella vive muy cerca. 364d
En cambio los dioses han puesto fatiga delante de la
[perfección

y un camino escabroso y escarpado.[13] Otros ponen como testigo a Homero de la influencia que pueden tener los hombres sobre los dioses, porque él dice:

[11] Sobre la autonomía moral puede verse la clásica obra de R. Mondolfo, *La conciencia moral de Homero a Epicuro*, Buenos Aires, Imán, 1941, y la de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980. El tema del destino de los hombres está presente en *Fedro*, 248c-249d.

[12] Adam (1969, *ad loc.*) interpreta, a partir del testimonio de Teofrasto, *Caracteres* 16, que se alude a alguna hermandad órfica. La referencia de 364a a Museo, el poeta legendario colega de Orfeo, y a su hijo Eumolpo, a quien se le atribuía la fundación de los misterios de Eleusis, así como también la mención de Orfeo en 364e y de las "iniciaciones" en 365a, permiten inferir una crítica a las religiones mistéricas. Sobre este tema, véase W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1987 y R. Parker, *Athenian religion. A History*, Oxford, OUP, 1997.

[13] Hesíodo, *Trabajos y días*, 287-9.

y se dejan ablandar con ruegos los mismos dioses,
364e y los desvían con sacrificios y plegarias amables,
con libaciones, olor a carne asada, los hombres
que les imploran, cuando uno viola la ley o comete una falta.[14]

En este caso ofrecen el tumulto de libros de Museo y de Orfeo, hijos de la Luna y de las Musas, según dicen, de acuerdo con los cuales llevan a cabo los sacrificios para convencer, no sólo a individuos sino también a ciudades, de que existen redenciones y purificaciones de las faltas cometidas por medio de sacrificios y jue-
365a gos placenteros, tanto en vida como después de la muerte, a los que llaman "iniciaciones" y que nos liberan de los males del otro mundo, mientras que si no se hacen estos rituales nos esperan cosas terribles.

8. »Si todas estas cosas, tantas y de este tenor, querido Sócrates –dijo–, se dicen sobre la perfección moral y el vicio y sobre el modo en que hombres y dioses les brindan respeto, ¿qué pensamos que van a hacer las almas de los jóvenes que son de noble naturaleza y capaces, cuando escuchen como quien revolotea sobre todos estos argumentos
365b para reflexionar a partir de ellos cómo hay que ser y hacia dónde hay que orientar la vida para pasarla lo mejor posible? Podría decir en este caso a todas luces con Píndaro aquello de "¿con justicia o con tortuosos fraudes subiré al alto muro"[15] y pasaré así mi vida en lugar seguro? Pues se me dice que, si realmente soy justo pero no lo parezco, no tendré

[14] Homero, *Ilíada*, IX.497 ss., durante la embajada ante Aquiles. Aquí es Fénix quien toma la palabra.
[15] Fragmento 213 (Maehler), citado también por Cicerón, *Epistulae ad Atticum*, XIII.38.

ningún beneficio sino pesares y castigos manifiestos, mientras que el injusto provisto de su fama de justicia tiene una vida maravillosa. Entonces, dado 365c que, como me muestran los sabios, "lo que parece supera en fuerza a la verdad"[16] y es soberano de la felicidad, realmente tengo que inclinarme enteramente a la apariencia. Así, tengo que diseñar a mi alrededor una fachada que opere de ilusión de perfección y debo arrastrar tras de mí al sapientísimo zorro de Arquíloco,[17] astuto y artificioso. Pero alguien puede decir: "No siempre es fácil que el mal pase inadvertido". En rigor ningún otro de los asuntos importantes es fácil, diremos, y sin embargo, si 365d queremos ser felices, hay que ir hacia allí, como exigen los indicios de los argumentos. Sin duda para ocultarnos convocaremos asociaciones y hermandades, y también hay maestros de persuasión que procuran una habilidad destinada a las asambleas y también tribunales con cuyo auxilio convenceremos en unas ocasiones y echaremos mano de la violencia en otras. "Pero en verdad no es posible ocultarse de los dioses ni manipularlos." En rigor, si no existen o a ellos no les interesa nada de las cosas humanas, ¿por qué a nosotros nos debe importar ocultarnos? 365e Y si existen y efectivamente se preocupan, ¿acaso los conocemos o escuchamos de ellos por otra fuente que no sea la tradición y los poetas que idea-

[16] Simónides (fragmento 76 Bergk). Se trata de una afirmación cargada de connotación sofística. Un tópico característico de los enfoques de los sofistas sostenía que lo aparente (*eikós*) tiene prioridad sobre la verdad, siempre que sea efectivo para los fines de la persuasión. Al respecto puede verse Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, CUP, 1971.

[17] Fragmento 224 (Lasserre-Bonnard = 86 Bergk).

ron sus genealogías? Esos mismos dicen que es posible desviarlos convenciéndolos "con sacrificios y plegarias amables" y también ofrendas.[18] En estos casos hay que confiar en ambas cosas o en ninguna. En consecuencia, si hay que confiar, es necesario cometer injusticias y luego hacer sacrificios pa-
366a ra redimir los actos injustos. De este modo, si somos justos estaremos exentos de castigo por parte de los dioses, pero estaremos rechazando las ganancias provenientes de la injusticia. Si somos injustos, en cambio, sacaremos provecho y, si imploramos al violar la ley y cometer faltas para convencer a los dioses, nos libraremos del castigo. "Pero entonces, seremos castigados en el Hades por las injusticias cometidas aquí, nosotros mismos o los hijos de nuestros hijos." Pero pensándolo bien dirá: "Mi amigo, las iniciaciones y los dioses liberadores
366b tienen un gran poder, según dicen las grandes ciudades y los poetas, esos hijos de los dioses que se han vuelto sus profetas y revelan que las cosas son así."

9. »Entonces, ¿de acuerdo con qué argumento podríamos todavía elegir la justicia en lugar de la mayor injusticia, si podemos obtenerla con falsa decencia y actuar frente a dioses y hombres con inteligencia en vida y tras la muerte, como afirma tanto el argumento de la multitud como el de los hombres sobresalientes? Ciertamente, a partir de todo lo dicho,
366c ¿con qué artilugio, Sócrates, podrá privilegiar la justicia alguien que tiene cierta capacidad en el alma o el cuerpo o tiene bienes materiales o linaje y no se va a

[18] Sobre formas de impiedad Platón ha hablado en *Leyes*, X.885b. También véase XI.948.

reír, en cambio, al escuchar que se la elogia? Porque, efectivamente, si alguien puede demostrar que lo que hemos dicho es falso y sabe con propiedad que la justicia es lo mejor, probablemente tenga mucha indulgencia y no se irrite con los injustos; por el contrario, sabe también que sólo alguien con naturaleza divina que no soporte la injusticia o posea conocimiento se aparta de ella, y en cambio ni siquiera uno de los de- 366d
más es justo voluntariamente, sino que censura la comisión de injusticia porque es incapaz de efectuarla por cobardía, vejez o alguna otra debilidad. Es evidente que es así, pues el primero de ellos que consiga poder es el primero también en cometer injusticia, hasta donde es capaz. Y la causa de todo esto no es otra que aquello de donde precisamente partió este argumento entero que Glaucón y yo te planteamos: "Admirable amigo, de todos ustedes que elogian la 366e
justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos relatos se conservan, hasta ahora ninguno de los hombres censuró nunca la injusticia, ni elogió la justicia por otra cosa que la fama, los privilegios y los beneficios que proceden de ellas. Pero respecto de la justicia y la injusticia que están con su propio poder en el alma que las posee, inadvertidas para dioses y hombres, nadie explicó nunca apropiadamente con un argumento ni en poesía ni en prosa que la injusticia es el mayor de los males que el alma puede albergar y la justicia es el mayor bien. Si nos hubiesen 367a
dicho esto desde el principio y nos hubiesen convencido desde niños, no nos hubiésemos tenido que vigilar mutuamente para no cometer injusticia, sino que cada uno hubiese sido su propio guardián por temer que al cometer injusticia esté conviviendo con el

peor de los males."[19] Estas cosas, Sócrates, y probablemente todavía más que esto, podría decir a cuento de la justicia y la injusticia Trasímaco y algún otro también, invirtiendo irreverentemente el poder de ambas, según me parece. Pero yo, que no quiero
367b ocultarte nada, hablo haciendo mi mayor esfuerzo porque estoy deseando escucharte decir lo contrario. Así, no nos demuestres solamente con un argumento que la justicia es más poderosa que la injusticia, sino qué es lo que hace cada una en sí y por sí a quien la posee, de modo que una es un mal y la otra un bien. Y quita la fama de cada una, como recomendó Glaucón,[20] pues si no quitas los verdaderos rasgos de cada una y agregas los falsos, diremos que no elogias lo justo, sino aquello que lo parece, ni que censuras lo
367c que es injusto, sino aquello que parece injusto, y que sugieres ser injusto en secreto y estás de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es un bien para otro, es decir lo que conviene al más poderoso, mientras que lo injusto es lo que conviene y es ventajoso en sí mismo y no conviene al más débil. Entonces, dado que acordaste que la justicia está entre los mayores bienes que vale la pena tener por sus efectos, pero mucho más por su valor intrínseco, por ejemplo ver, escuchar,
367d pensar y por supuesto estar sano y todas las demás

[19] Véase *Gorgias*, 472d-481b. Como para la ética socrática, aquí también la injusticia y todo tipo de vicio enferma el alma, independientemente de las consecuencias prácticas y sociales que entrañe. Precisamente por eso se supone que, si realmente se conocieran sus efectos, se la rechazaría. La idea del guardián interior no se abandonará en los libros que siguen y ganará un lugar preponderante tanto en la ciudad como en la estructura del alma.

[20] En II.361b-c.

cosas valiosas por su propia naturaleza y no en su apariencia, elogia ese aspecto de la justicia por el cual ella beneficia a quien la posee y por el cual la injusticia perjudica. Deja que los otros, por el contrario, elogien las retribuciones y la fama, pues yo podría admitir que los otros elogien la justicia y censuren la injusticia y encomien o vituperen la fama y las recompensas sobre ellas, pero no lo podría admitir de ti, a no ser que insistieras, porque no has pasado toda tu vida analizando otra cosa que ésa. Entonces, 367e
no nos demuestres solamente con un argumento que la justicia es más poderosa que la injusticia; al contrario, dinos también por hacer qué cosa cada una por sí misma al que la posee, ya sea que pase inadvertido o no a dioses y hombres, una es un bien y la otra es un mal.

10. En realidad, yo siempre había admirado la naturaleza de Glaucón y de Adimanto, y sin embargo entonces al escucharlos lo percibí mucho más y dije: 368a

—Dignos hijos de su padre, no compuso mal para ustedes el amante de Glaucón el comienzo de la elegía que celebra la batalla de Mégara:

> Hijos de Aristón, divino linaje del famoso varón.[21]

Esto, amigos, me parece que está bien, pues realmente es algo divino lo que han experimentado, si

[21] El "famoso varón" es su padre Aristón. Adam nota además el juego intertextual en que puede caber una referencia a Trasímaco, ya que tanto Glaucón como Adimanto ofician de herederos de su discurso. Esta asociación fue recientemente enfatizada como la interpretación más adecuada por M. Burnyeat, en su artículo "Fathers and sons in Plato's *Republic* and *Philebus*", *Classical Quarterly* 54.1, 2004.

a pesar de no estar convencidos de que la injusticia es mejor que la justicia pueden hablar así en favor de ella. Me parece, ciertamente, que ustedes no es-
368b tán realmente convencidos, pero lo infiero del resto de su modo de ser, ya que a juzgar por sus argumentos tendría que desconfiar de ustedes. Cuanto más estoy convencido, más dudo sobre qué debo hacer, pues no sé cómo ayudar a la justicia, porque me parece que soy incapaz. La prueba para mí es que, cuando yo creía que lo que le dije a Trasímaco demostraba que la justicia es mejor que la injus-
368c ticia, no me lo aceptaron. Pero tampoco puedo dejar de ayudarla, pues temo que sea algo sacrílego renunciar a su socorro si todavía respiro y puedo hablar. Por lo tanto, lo más importante es auxiliarla tanto como pueda.

Entonces Glaucón y los otros pedían que la socorriera con cualquier recurso y que no abandonara el argumento sin explicar qué son la justicia y la injusticia y cuál es la verdad sobre la utilidad que ofrece cada una. Por eso dije lo que me parecía:

–La investigación que estamos emprendiendo no es vulgar, sino apropiada para quien tiene vista
368d aguda, según me parece. Por lo tanto, dado que nosotros no somos hábiles –dije yo–, creo que la investigación de este asunto se podría hacer como si alguien hubiese ordenado leer letras pequeñas desde lejos a quienes no tuvieran vista aguda, y luego uno observara que las mismas letras también están en otro lado en un tamaño más grande sobre una superficie mayor. Sería claramente un grandioso hallazgo, creo, poder leer primero aquéllas para analizar luego si las menores resultan ser idénticas.

–Efectivamente –dijo Adimanto–. Pero, Sócrates, ¿qué cosa ves que oficie ese papel en la investi- 368e
gación sobre la justicia?

–Yo te lo diré –dije–. ¿La justicia, decimos, es propia de un solo hombre y también en cierto modo de una ciudad entera?[22]

–Por supuesto –dijo él.

–¿No es verdad que la ciudad es mayor que un solo hombre?

–Es mayor –dijo.

–Por lo tanto, tal vez haya más justicia en lo más grande y sea más fácil de reconocer. Entonces, si us- 369a
tedes quieren, investiguemos primero cómo se da en las ciudades. Luego analicemos también de este modo cómo se da en cada varón, analizando si hay semejanza de lo mayor con los rasgos de lo más pequeño.

–A mí me parece que dices algo cierto –dijo.

–¿Acaso entonces –dije yo–, si contempláramos la ciudad en proceso de conformación en un argumento, también podríamos ver su justicia e injusticia en proceso de conformación?

–Rápidamente –dijo él.

–Y si esto sucede, ¿existe la esperanza de ver más fácilmente lo que estamos buscando?

–Mucha. 369b

[22] Aquí comienza la aplicación del Principio de Paralelismo, que implica identidad estructural entre el individuo y la ciudad y está presente en todos los libros que siguen (véase nuestra Introducción, 5.1). Adam observa que Platón recuerda la metodología al final de cada avance parcial significativo: 371e, 372e, 376c-d, III.392c, IV.420b, IV.427d, IV.434d, V.472b, VIII.545b, IX.577c. La idea de apelar a la ciudad como campo de análisis supone que cuanto más grande es lo observado, más fácil será la percepción de sus partes y su comportamiento.

–Parece entonces que es necesario seguir intentando. Creo, sin duda, que ésta no es una tarea menor. Examínenlo entonces.

–Está examinado –dijo Adimanto–. No hagas otra cosa.

11. –En todo caso, la ciudad surge –dije yo–, según creo, cuando cada uno de nosotros no resulta autosuficiente sino que necesita muchas cosas. ¿O crees que la ciudad se funda con algún otro origen?[23]

–Con ningún otro –dijo él.

369c –Por consiguiente, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad y con otro por otra, ya que necesita muchas cosas, terminan por reunirse muchos en una única residencia para compartir y ayudarse. A esta convivencia le hemos puesto el nombre de "ciudad". ¿Es así?

–Efectivamente.

–¿Alguien comparte con otro, ya sea si comparte algo o lo recibe, porque cree que es mejor para él?

–Claro.

–Vamos, entonces, dime –agregué yo–. Hagamos una ciudad desde el principio en un argumento. En rigor, la fundará, según parece, nuestra necesidad.

–¿Y cómo no?

369d –Efectivamente, la primera y mayor de las nece-

[23] La construcción de la ciudad, surgida de la falta de autosuficiencia humana, es paulatina, y se tienen en cuenta en principio las funciones vitales básicas y los artesanos que se ocuparán de ellas. Una vez que las necesidades básicas de la ciudad sana están cubiertas, el modelo se desliza hacia la creación de necesidades suntuarias que provocan un desequilibrio y el consecuente paso al modelo de ciudad lujosa. Respecto al uso frecuente de argumentos sobre la formación y surgimiento de la sociedad entre los sofistas, véase G. B. Kerferd, *Le Mouvement Sophistique*, Paris, Vrin, 1999.

sidades es la producción de alimento para subsistir, es decir para vivir.

—Absolutamente.

—La segunda es la de la casa y tercera, la de la vestimenta y cosas similares.

—Eso es.

—Bien —dije yo—. ¿Una ciudad de qué tamaño bastará para una producción de este tipo? ¿No tendrá que ser uno campesino, otro albañil y algún otro tejedor?[24] ¿Tal vez también agregaremos allí mismo un zapatero o algún otro de los que cuidan las necesidades del cuerpo?

—Claro.

—Entonces la ciudad que cubre las necesidades más básicas podría surgir con cuatro o cinco hom- 369e
bres.

—Así parece.

—¿Y entonces qué? ¿Es necesario que cada uno de ellos ponga su propia actividad en común con todos? Por ejemplo, el campesino, que es uno solo, ¿produce el trigo para los cuatro e invierte cuatro veces más de tiempo y esfuerzo en la producción de trigo y lo comparte con los otros, o desentendiéndose produce sólo para sí mismo una cuarta parte de

[24] La asignación de las tareas en esta ciudad se hará según la función propia (*érgon*) (369e3), noción ya utilizada en I.352e ss. (véase nota *ad. loc.*). El Principio de Especialización que se instaura en este pasaje se aplicará, tanto aquí como en la ciudad purificada, a la división en clases y a la determinación de las partes del alma. Para la descripción de este principio, véase nuestra Introducción, 5.1. Tal como se desarrolla la idea en todo este pasaje, esa naturaleza particular presente en cada individuo determina la contribución que está llamado a hacer para el bienestar de toda su comunidad, al tiempo que lo constriñe a mantenerse en esa función particular. Al respecto puede verse también *Leyes*, III.676a ss.

370a ese trigo en la cuarta parte del tiempo y en las otras tres se dedica a la producción de su casa, su vestimenta, su calzado y no tiene cosas para compartir con los otros, sino que él hace por sí mismo sus propias cosas?

Y Adimanto dijo:

–Probablemente, Sócrates, la primera opción es más fácil que esta última.

–No es nada absurdo, ¡por Zeus! –dije–. También yo mismo pienso, ahora que lo dices, que en primer lugar, cada uno de nosotros no es por natu-
370b raleza muy similar a otro, sino que difiere en las capacidades naturales. Uno es apto para una tarea y otro para otra. ¿No te parece?

–A mí, sí.

–¿Y qué? ¿Alguien que está solo trabajaría mejor si se dedicara a muchas técnicas o cuando solamente se dedicara a una?

–Cuando se dedica a una sola –dijo él.

–Y también es evidente, creo, que si se deja pasar el momento oportuno[25] de una tarea, se arruina.

–Sin duda es evidente.

–Pues la obra, creo, no puede esperar el tiempo libre del obrero, sino que es necesario que el obrero
370c acompañe la obra una parte importante de tiempo.

–Completamente de acuerdo.

–Por eso, cada cosa resulta mejor y más fácil cuando uno solo hace una sola actividad adecuada a

25 Platón resalta el aspecto situacional y temporal del ejercicio de la actividad (*kairós*). El mismo concepto y prácticamente la misma formulación se lee en IV.421a. Sobre la riqueza del término y su tradición sofística, véase M. Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992.

su naturaleza y en el momento oportuno, propiciando el tiempo libre de los demás.

–Absolutamente.

–Entonces, Adimanto, hacen falta más que cuatro ciudadanos para la producción de que veníamos hablando, porque el campesino, según parece, no hará él mismo su propio arado, si va a estar bien hecho, ni la azada, ni las otras herramientas de labran- 370d
za, y tampoco lo hará el albañil. En rigor, para eso hacen falta muchos hombres. Del mismo modo actuarán también el tejedor y el zapatero.

–Es cierto.

–Así, los carpinteros, los herreros y muchos artesanos de este tipo, cuando se nos vuelven socios del poblado, lo hacen populoso.

–Efectivamente.

–Pero no sería todavía demasiado grande si le agregamos los boyeros, los pastores y los apacentadores de otro ganado para que los campesinos tuvie- 370e
ran bueyes para cultivar, los albañiles puedan usar junto con los campesinos yuntas para el transporte y los tejedores y zapateros tengan pieles y lanas.

–En nada sería pequeña una ciudad con todas esas cosas –dijo él.

–Además –dije yo–, es casi imposible fundar esta ciudad en un lugar tal que no vaya a necesitar importaciones.

–Es imposible, sin duda.

–Por lo tanto, necesitará todavía otros habitantes que le traigan de otra ciudad lo que se necesita.

–Será imprescindible.

–Pero en verdad, si el encargado va con las manos vacías y no lleva consigo nada de lo que los otros ne-

cesitan para que puedan obtener las cosas que les son
371a necesarias, volverá con las manos vacías. ¿O no?

–Me parece que sí.

–Y es necesario, por cierto, que los trabajadores no hagan sólo bienes suficientes para sus propios hogares, sino también bienes en cantidad y calidad para aquellos que puedan necesitarlos.

–Es necesario, sin duda.

–En efecto, necesitamos muchos campesinos y otros artesanos en la ciudad.

–Muchos, sin duda.

–Y entonces también necesitaremos otros encargados que llevarán y traerán cada cosa. Ésos son los comerciantes. ¿No?

–Sí.

–Necesitaremos efectivamente de los comerciantes.

–Claro.

371b –Y si el comercio se hace por mar, se necesitarán además numerosos y diversos conocedores de las labores del mar.

–Muchos, sin duda.

12. –¿Y qué va a pasar en esta ciudad? ¿Cómo compartirán unos con otros lo que cada uno fabrica? Pues para eso precisamente fundamos la ciudad creando una comunidad.

–Es claro –dijo él– que lo harán vendiendo y comprando.

–Esto implica que tendremos un mercado y un signo monetario para el intercambio.

–Claro.

371c –Entonces, si cuando el campesino o algún otro de los artesanos lleva lo que elabora al mercado no

llega al mismo tiempo que los que necesitan intercambiar con él, ¿se quedará desocupado, sentado en el mercado?

–Para nada –dijo él–, sino que están los que al ver eso prestan ellos mismos el servicio. En las ciudades regidas correctamente, en general son los más débiles físicamente y los que no tienen habilidad para hacer otra tarea. Es preciso que esperen en la zona 371d
del mercado y cambien bienes por dinero a los que necesitan vender y los truequen de nuevo por dinero con los que necesitan comprar.

–Por lo tanto –dije yo–, esta necesidad crea en nuestra ciudad el origen del comerciante minorista. ¿O no llamamos comerciantes minoristas a los que están situados en el mercado prestando servicio en la compra y venta, y en cambio de los que viajan entre ciudades decimos que se dedican al comercio exterior?

–Exactamente.

–Todavía, según creo, habrá otros trabajadores 371e
diferentes que no son integrantes muy dignos en lo que hace a su intelecto, pero que tendrán fuerza física suficiente para los trabajos pesados. Ellos, por vender el uso de la fuerza y llamar a ese pago "salario", según creo, reciben el nombre de "asalariados". ¿O no?[26]

[26] Este modelo de ciudad no contempla esclavos. La ausencia se funda en que, si la ciudad se rige por el Principio de Especialización, cada persona tiene por naturaleza una función que depende de sus capacidades y no un *status* social predeterminado. En esta economía de subsistencia, por otra parte, no resultaría necesario contar con esclavos, y más tarde, en la ciudad purificada, su existencia crearía una diferencia extremadamente profunda dentro de la clase trabajadora. El único indicio en contrario, en todo caso, es el de V.469b-470c, donde parece dejarse abierta la posibilidad de que los bárbaros sean esclavizados.

–Sí.

–Los asalariados son la multitud de la ciudad, según parece.

–Me parece que sí.

–Entonces, Adimanto, ¿ahora nuestra ciudad ha crecido de modo que está terminada?

–Probablemente.

–¿Y dónde podrían estar en ella la justicia y la injusticia? ¿Con qué elemento de los que hemos analizado adviene?

372a –Yo no sé, Sócrates –dijo–, a no ser que tenga que ver con las relaciones entre ellos.

–Probablemente estás en lo cierto –dije yo–. Hay que investigar y no echarse atrás. En primer lugar, analicemos de qué manera vivirán los que hacen sus productos de este modo. ¿Vivirán elaborando otra cosa que trigo, vino, vestidos y zapatos? Y tras haber edificado sus casas fabricarán muchas cosas, en el verano desnudos y descalzos y en invierno sufi-
372b cientemente cubiertos y calzados. Se alimentarán preparando harina de cebada y de trigo, unas veces guisadas y otras amasándolas, y servirán nobles panes de cebada y de cereales en junco y hojas limpias. Recostados sobre lechos tapizados de follaje con tejo y mirto, ellos mismos y sus hijos celebrarán banquetes bebiendo vino, coronados y cantando himnos a los dioses, viviendo placenteramente unos con otros,
372c procreando hijos en cantidad que no exceda sus recursos para evitar la miseria y la guerra.[27]

Sobre la posición de Aristóteles, véase *Política*, I.3.1253b20 y I.2.1252b9.

[27] En III.373d quedará claro que la causa de la guerra es la superpoblación y al afan de posesión ilimitada.

13. Entonces Glaucón interrumpió para decir:

–Estás haciendo que estos hombres celebren banquetes sin condimentos, según parece.

–Es cierto –dije yo–. Me olvidé de que también tendrán condimento. Es claro que cocinarán con sal, aceitunas y queso, y también cebollas y hortalizas de las que se cuecen en guiso en el campo. Además les serviremos postres de higos, garbanzos y habas, y pondrán en el fuego mirtos y bellotas con 372d
bebida suficiente. Pasando así sus vidas en paz y con salud, según creo, morirán de viejos y transmitirán a sus hijos un modo de vida similar.

Y él dijo:

–Si hubieses estado construyendo una ciudad de cerdos, Sócrates, ¿de qué otro modo la alimentarías? –dijo.

–¿Y cómo es necesario hacerlo, Glaucón? –dije yo.

–Lo usual –dijo–. Creo que se recuestan en lechos, si es que no van a fatigarse, y comen en la mesa los platos y postres que tienen precisamente los 372e
hombres actualmente.[28]

–Bien –dije yo–. Entiendo. No analizamos solamente, según me parece, cómo surge una ciudad, si-

[28] Aquí se inicia el modelo de la segunda ciudad, la lujosa y enferma, que surge de la degeneración de los rasgos de la ciudad sana por el crecimiento exacerbado. Su descripción contiene rasgos que caricaturizan la Atenas en crisis y su purificación comenzará a partir de III.399e. La ciudad sana que se abandona, llamada por Glaucón "ciudad de cerdos", ha sido vista como una alusión velada a la propuesta de ciudad perfecta de Antístenes (cuyos evasivos fragmentos ligados con este punto pueden consultarse en *Socrates et socraticorum reliquiae*, V A 68 ss., ed. Giannantoni, Napoli, 1990). Sobre el sentido de esta primera ciudad y su relación con la ciudad purificada, véase nuestra Introducción, 5.2.

no más bien una ciudad lujosa. Probablemente no está mal. Al analizar algo así podríamos ver pronto de dónde surgen en las ciudades la justicia y la injusticia. Me parece que la verdadera ciudad, la sana, es la que hemos descrito, pero si quieren que nos pongamos a analizar también una ciudad enferma, no
373a hay problema. Es cierto que a algunos este ámbito no les va a bastar y tampoco el modo de vida mismo, sino que se añadirán lechos, mesas y otros objetos, condimentos, bálsamos, perfumes, prostitutas y postres, cada una de estas cosas en amplia variedad. En este caso ya no se debe establecer como necesario lo que decíamos primero, casas, vestidos y calzados, sino que debe estimularse la pintura y el ornamento, y debe conseguirse oro, marfil y todos los materiales de ese tipo. ¿Es así?

373b —Sí —dijo.

—¿Entonces es necesario hacer de nuevo una ciudad más grande? Porque la sana ya no es suficiente, sino que ahora debe llenarse de esplendor y variedad con actividades que no están orientadas a lo necesario en las ciudades, por ejemplo los cazadores y los imitadores. Habrá muchos hombres dedicados a formas y colores y muchos a la música: poetas y sus asistentes, los rapsodas, actores, bailarines, productores, y artesanos de toda clase de variadísimos objetos, es-
373c pecialmente de cosmética femenina. Además necesitaremos también aumentar el número de trabajadores. ¿Acaso no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, educadores, camareras, peluqueros, así como cocineros y carniceros? Y todavía habrá que agregar porqueros. En realidad, en nuestra ciudad anterior no había, porque no había necesidad, pero en

ésta también todo eso será necesario. Y se necesitará también abundantísimo ganado, si es que los habitantes se lo van a comer. ¿Verdad?

–¿Cómo no?

–¿Y no es cierto que tendremos mucha más ne- 373d
cesidad que antes de médicos, si llevan este tipo de vida?

–Claro.

–Y la región que antes alimentaba suficientemente a los habitantes anteriores ahora será demasiado pequeña. ¿O qué decimos?

–Así es –dijo.

14. –Entonces, debemos tomar la región de los vecinos, si vamos a tener suficiente tierra para pastorear y cultivar. Y a su vez ellos van a querer tomar la nuestra, si se entregan a la posesión ilimitada de ri- 373e
queza excediendo el límite de las cosas necesarias.

–Es totalmente necesario, Sócrates –dijo.

–¿Y haremos la guerra por eso, Glaucón, o cómo será?

–Así –dijo.

–No digamos nada –dije yo–, ni que la guerra produce un mal ni un bien, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra, que es eso de donde, cada vez que surge, surgen los mayores males para las ciudades, tanto en el nivel de lo privado como de lo público.

–Exacto.

–Entonces, amigo, es necesario que la ciudad sea todavía más grande, no en un pequeño grupo sino en 374a
un ejército entero que salga y luche con energía contra los atacantes, para proteger toda la riqueza y a todos los habitantes que recién estábamos mencionando.

–¿Por qué? –dijo él–. ¿Ellos mismos no pueden?

–No –dije yo–, si todos nosotros, incluido tú, acordamos bien cuando diseñamos la ciudad, pues estábamos de acuerdo, si lo recuerdas, en que es imposible que un solo hombre ejerza bien muchas técnicas.

–Dices la verdad –dijo.

374b –¿Y qué? –dije yo–. ¿El combate militar no parece ser una técnica?

–Y mucho –dijo.

–Entonces, ¿hay que preocuparse más de la zapatería que de la técnica militar?

–De ningún modo.

–Por lo tanto, veníamos prohibiendo que el zapatero intentara ser al mismo tiempo campesino, tejedor o albañil. Al contrario, debe ser zapatero, a nuestro juicio, para que la tarea salga bien. Del mismo modo le asignamos también a cada uno de los
374c demás una sola tarea, para la cual cada uno estaba naturalmente dotado y en la cual iba a trabajar durante su vida, dispensado de las otras, pero sin desatender los momentos propicios para lograr un buen producto. Asimismo, las tareas concernientes a la guerra, ¿no es crucial que estén bien realizadas? ¿O es tan fácil ser soldado que incluso cualquier campesino o zapatero podrá serlo y seguir cumpliendo al mismo tiempo con su otro oficio, mientras que nadie podría llegar a ser buen jugador de damas o dados si no lo practicara desde niño sino que lo hiciera como algo
374d ocasional? Y si toma el escudo o alguna otra de las armas de guerra y herramientas, ¿podrá ser en el mismo día un soldado de infantería o un combatiente de otro tipo de lucha militar, mientras que tras haber to-

mado las herramientas de otros oficios no podrá convertirse ni en un artesano ni en un atleta, y tampoco este tipo de herramientas será de utilidad al que no tenga el conocimiento de cada una ni haya tenido una práctica suficiente?

–Mucho valdrían los instrumentos si así fuera –dijo él.

15. Entonces –dije yo–, cuánto más importante es la función de los guardianes, tanto más tiempo libre tendrán que los demás y necesitarán a su vez más técnica y dedicación. 374e

–Eso creo yo –dijo él.

–Entonces, ¿acaso esta tarea no es propia de una naturaleza apta para esta actividad específica?

–¿Y cómo no?

–Nuestra función sería, según me parece, si somos capaces de hacerlo, seleccionar cuáles y qué tipo de naturalezas son aptas para la custodia de la ciudad.

–Efectivamente, ésa es nuestra tarea.

–¡Por Zeus! –dije yo–. Estábamos, por lo tanto, embarcados en un asunto nada insignificante. Sin embargo, no hay que perder el coraje en tanto nos lo permita nuestra capacidad.

–No, claro –dijo. 375a

–Entonces, ¿crees –dije yo– que en lo que hace a la custodia difiere la naturaleza de un cachorro de raza de la de un joven noble?

–¿Qué quieres decir?

–Por ejemplo, es necesario que cada uno tenga percepción aguda, sea ágil para perseguir el objetivo y a su vez fuerte, si debe perseguir la presa.

–Sin duda necesitan de todas estas cualidades –dijo.

–Y deben ser valientes, si es que luchan bien.

–¿Y cómo no?

–Pero el que no es impulsivo,[29] ¿acaso habrá de
375b ser valiente, ya sea que se trate de un caballo, un perro u otro animal cualquiera? ¿O no te has dado cuenta de qué irresistible e invencible es el impulso, con cuya presencia toda alma es intrépida e invencible en todo?

–Me he dado cuenta.

–Es evidente, entonces, cómo debe ser un guardián en lo físico.

–Sí.

–¿Y es también evidente que, en cuanto al alma, debe ser impulsivo?

–También eso.

–Entonces, Glaucón –dije yo–, ¿cómo habrán de no ser violentos entre sí y con los otros ciudadanos, si ésta es su naturaleza?

–¡Por Zeus! –dijo él–. No será fácil.

375c –Realmente, es necesario que con los que son de la casa sean mansos y en cambio hostiles sólo con los enemigos, pues si no, no esperarán que los otros aniquilen a los ciudadanos, sino que los matarán ellos mismos con sus acciones.

[29] Impulsivo (*thumoeidés*) es el rasgo que en el libro IV caracteriza a la parte del alma que más desarrollarán los guerreros, como se da a entender aquí. Su traducción ha tomado diversos matices: en inglés *spirit* o *spirited* (Grube, Irwin, etc.), *passionate* (Waterfield); en francés *humeur, colère* (Chambry) o *ardeur* (Leroux); en castellano "irascible" (Camarero), "fogoso" (C.Eggers Lan), para nombrar sólo algunos ejemplos. En la presente versión preferimos subrayar que se trata de una fuerza o vigor del cual dependerá la posibilidad de sostener los preceptos de la razón conteniendo los deseos disruptores. Su orientación definitiva estará conformada en buena medida por la educación recibida. Véase sobre este punto nuestra Introducción, 5.3.1.

–Es verdad –dijo.

–Entonces, ¿qué vamos a hacer? –dije yo–. ¿Dónde podremos descubrir un carácter manso y a la vez de gran impulso? Pues la naturaleza mansa es opuesta a la impulsiva.

–Evidentemente.

–En rigor, si le falta una de estas cosas el guardián, no va a llegar a ser bueno. Pero estas cualidades juntas parecen imposibles, así que también resulta 375d imposible que haya un buen guardián.

–Me temo que sí –dijo.

Entonces, saliendo de la confusión y tras analizar lo anterior, yo dije:

–Con razón, mi amigo, estamos confundidos, pues nos desviamos de la comparación.

–¿Cómo dices?

–No tuvimos en cuenta que en realidad hay naturalezas, que nosotros no creíamos posibles, con estos rasgos contrarios.

–¿Pero dónde?

–Alguien podría verlas también en los demás animales, pero sobre todo en el que nosotros comparamos con el guardián. Sin duda sabes que los perros de raza tienen por naturaleza un carácter extremadamen- 375e te manso con los que tratan habitualmente, es decir los conocidos, pero con los que no conocen sucede lo contrario.

–Lo sé.

–Por lo tanto –dije yo–, esto es posible y no es contra la naturaleza que busquemos un guardián así.

–Parece que no.

16. –Pero, ¿acaso te parece que el que será un guardián va a agregar todavía otro rasgo: además de

ser impulsivo tendrá que tener una naturaleza filosófica?[30]

376a —¿Cómo? –dije–. No comprendo.

—Analiza en el caso de los perros ese aspecto que en este animal es digno de admiración –dije yo.

—¿Cuál?

—Que al ver a alguien que no conoce, es hostil aun antes de haber sufrido mal alguno, pero cuando ve a alguien conocido, lo trata cariñosamente aunque nunca haya recibido de él algún bien. ¿Nunca te asombraste de eso?

—Realmente no le presté mucha atención hasta ahora –dijo–, pero es claro que el perro actúa así.

376b —Por cierto, la cualidad de su naturaleza es sutil y verdaderamente filosófica.

—¿En qué?

—En que distingue una presencia amiga y otra enemiga –dije yo– por ninguna otra cosa sino porque conoce a la primera y no conoce a la segunda. Entonces, ¿cómo podría no ser amante del aprendizaje, si distingue lo propio de lo ajeno por conocimiento e ignorancia?

—Es totalmente imposible que no sea así –dijo él.

—Y por cierto, ¿ser amante del aprendizaje y ser filósofo es lo mismo? –dije yo.

30 Platón comienza a delimitar el lugar de la filosofía y del filósofo en la ciudad, aquí todavía en sentido amplio, como quien gusta del saber y los estudios. En libro V.474b ss. se concentrará en la definición estricta de la naturaleza filosófica. Adam ha llamado la atención sobre el doble aspecto que la conforma, el intelectual y el moral. Este último ocupa la descripción platónica desde el presente libro II hasta el IV, lo cual es natural, ya que se tratará principalmente de formar el carácter de los guardianes. El segundo aspecto, el intelectual, será desarrollado a partir de V.455c.

–Es lo mismo –dijo.

–Entonces, ¿nos arriesgamos y postulamos tam- 376c
bién en el hombre que, si va a ser manso con los allegados y conocidos, debe ser por naturaleza filósofo y amante del aprendizaje?

–Postulémoslo –dijo.

–Filósofo, impulsivo, ágil y fuerte por naturaleza será para nosotros quien vaya a ser un guardián noble y bueno de la ciudad.

–Completamente de acuerdo –dijo.

–Así tendría que ser, entonces. Pero ¿de qué manera los criaremos y educaremos? ¿Es acaso algo apropiado que examinemos este punto a efectos de observar el asunto por el cual estamos analizando 376d
todo esto, es decir de qué modo surgen la justicia y la injusticia en la ciudad? Tengámoslo en cuenta para no omitir un argumento apropiado o extendernos demasiado.

Y el hermano de Glaucón, dijo:

–Yo, personalmente, creo que este análisis viene a propósito de nuestro tema.

–¡Por Zeus, amigo Adimanto! –dije yo–. En ese caso no debe dejarse de lado, aunque resulte ser extremadamente largo.

–No, claro.

–Entonces, vamos. Como si estuviéramos contando mitos y al mismo tiempo aprovechando el tiempo libre, eduquemos en un argumento a nues- 376e
tros hombres.[31]

[31] Entre II.376d y III.412b se trata de la política cultural de la ciudad purificada. El tratamiento de la música, entendida en sentido amplio como formación artística, se estructura en dos partes: lo que hay que decir (*hà lektéon*), donde se explicitan las

—Sin duda es necesario.

17. —¿Y cuál es esta educación? ¿No es realmente difícil encontrar una mejor que la descubierta hace mucho tiempo? Efectivamente, implica la gimnasia para el cuerpo y la música para el alma.

—Así es —dijo.

—¿Acaso no comenzaremos a educarlos antes en la música que en la gimnasia?

—¿Y cómo no?

—Y en la música incluyes los relatos —dije—. ¿O no?

—Sí.

—¿Y hay dos clases de relatos, uno verdadero y el otro falso?

—Sí.

377a —¿Y hay que educarlos con ambos, comenzando con los falsos?

—No entiendo qué estás diciendo —contestó.

—¿No entiendes —dije yo— que primero les con-

---

pautas a las que tienen que atenerse los relatos (377a-392c), y cómo hay que decirlo (*hos lektéon*), donde se estudian los tipos de narración (392c-398b), la armonía (398c-399e) y el ritmo (399e-403c). El planteo de la gimnasia es inescindible del cuidado del cuerpo y por lo tanto de la actitud frente a la medicina (403c-410b). Todo el pasaje se cierra con una puntualización de que ambos aspectos de la educación afectan al alma y por lo tanto no deben descuidarse (410c-412b). Quienes están en el centro de la escena en todo este pasaje son los guardianes y, más precisamente, los auxiliares, según se confirma en 414b. El silencio respecto de la educación de los artesanos y comerciantes se ha explicado sosteniendo que Platón toma como base la realidad de Atenas, donde estos grupos no participarían de una educación sistemática más allá de la formación del oficio generalmente heredado de sus padres. Es de notar, sin embargo, que la amplitud de los lineamientos propuestos los incluye necesariamente. Sobre la necesidad de su aplicación generalizada, véase VI.493d y nota *ad loc.*

tamos mitos a los niños?[32] En general son falsos, aunque hay también en ellos algo verdadero. Pero para la educación nos valemos de los mitos antes que de los ejercicios físicos.

–Así es.

–Por esto decía que hay que dedicarse antes a la música que a la gimnasia.

–Correcto –dijo.

–¿Y no sabes que el origen es la parte más importante de toda tarea, especialmente para alguien joven y delicado? Sin duda en ese momento se mo- 377b
dela mejor e incorpora mejor el modelo que se le quiere inculcar a cada uno.

–Completamente –dijo.

–Entonces, ¿acaso permitiremos tan fácilmente que los niños escuchen mitos cualquiera compuestos por el primero que pase y que se introduzcan en

[32] *Mýthos* y *lógos* son tradicionalmente colocados en relación de discontinuidad u oposición, de modo que la primera manifestación sería reemplazada por la segunda, el discurso racional. En rigor, Platón se ha servido de ambos en forma complementaria, recurriendo al mito cuando el discurso racional no es capaz de llegar a mostrar determinados puntos (*Fedro*, 245a ss.). Entre 376e y 398b Platón pasa revista a la tradición de relatos míticos y sugiere censurar y recrear los mitos para que se pongan al servicio de la educación. Es claro que las nociones de falsedad y mito no están directamente asociadas, como se ve en II 378d-e (véase nota *ad loc.*), ya que su caracter ficcional permite usarlos como una mentira que oficia de remedio, tal como las mencionadas en II.382a ss. Es por eso que en el libro siguiente (III.415a-d) encuentra su justificación el mito de los metales, ya que sirve a los fines de contar con un punto de partida que pueda fundamentar la diferencia entre grupos sociales sobre la que se apoya la ciudad justa. La idea de la legitimidad de lo falso, siempre y cuando se realice con vistas a lo bueno, vuelve a aparecer en *Leyes*, II.663d6-e6. A. Balansard ha discutido todo este pasaje en "Du *pseudos* de la *République* au *logos* du *Timée*", *Kairós* 19, 2000, pp. 7-29; también L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La Découverte, 1982 y P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930.

sus almas opiniones que en la mayoría de los casos se oponen a aquellas que creemos que deben tener cuando crezcan?

—No lo permitiremos de ningún modo.

377c —Entonces, según parece, en primer lugar debemos supervisar a los creadores de mitos, seleccionar a quienes lo hagan bien y desechar a los que no. Así, aconsejaremos a las nodrizas y madres que cuenten a sus niños los que hayan sido seleccionados y modelen sus almas con los mitos mucho más que los cuerpos con las manos. Así, de los que ahora se cuentan hay que descartar la mayoría.

—¿Cuáles? —dijo.

—En los mitos mayores veremos también los rasgos de los menores, —dije yo— porque es necesario que haya un mismo modelo y que tanto los mayores como los menores tengan un mismo efecto. ¿No crees?

377d —Sí —dijo—, pero no entiendo tampoco a cuáles llamas mayores.

—A los que nos contaban Hesíodo y Homero —dije—, y también los demás poetas, pues ellos, tras componer mitos falsos, se los contaban a los hombres, y los siguen contando.

—¿A cuáles te refieres —dijo él— y qué parte censuras?

—Lo que es necesario censurar primero y sobre todo —dije yo—, especialmente si alguien miente de manera maliciosa.

—¿En qué caso?

377e —Cuando alguien, en un relato sobre cómo son los dioses y los héroes, los representa mal, como un pintor que dibujara algo que no se parece en nada a lo que quiere dibujar.

—Está bien que se censuren cosas así —dijo—, pero ¿cómo y cuáles decimos que son?

—En primer lugar —dije yo—, la mentira mayor y sobre los temas más importantes la pergeñó el que dijo con total malicia que Urano hizo lo que también Hesíodo le atribuye, y eso que a su vez Crono perpetró para vengarse. Y también los actos de Cro- 378a
no y su sufrimiento a manos de su hijo, aunque hubiesen sido verdaderos, creería que no deben ser contados con tanta ligereza a los jóvenes y a quienes no pueden discriminar sino que se deben callar lo más posible, y si hubiese necesidad de contarlos, que lo escuchen los menos posibles en secreto, después de haber dado en sacrificio no un cerdo, sino una víctima mayor e inaccesible, para que el menor número de gente se reúna a escuchar.[33]

—Efectivamente —dijo él— estos relatos son realmente malévolos.

—Y no deben contarse en nuestra ciudad, Adi- 378b
manto —dije—. Tampoco debe contarse al joven que escucha que al cometer un crimen o al castigar los delitos de su padre de cualquier modo no está haciendo nada extraordinario, sino que obra como los primeros y más grandes dioses.

[33] Hesíodo, *Teogonía*, 154-210, y nuevamente Platón en *Eutifrón*, 5e-6a. El primer mito cuenta que Urano rechazaba a sus hijos y por eso hacía que Gea los retuviera agónicamente en su vientre. Fue vengado por su hizo Crono con la castración. Éste, repitiendo la violencia contra sus propios hijos, se los comía (Hesíodo, *Teogonía*, 453 ss.). Vencido por su hijo Zeus, éste tomo su lugar al frente del Olimpo. Más abajo se agregarán algunos ejemplos de relatos donde los dioses cometen este tipo de actos. La circulación de todos ellos quedará excluida de la ciudad, dada la naturaleza fuertemente maleable e influenciable del hombre. Véase también *Leyes*, 886c.

—No, ¡por Zeus! —dijo él—. A mí no me parece que sea conveniente decirle eso.

—Y por supuesto tampoco —dije yo— que los dio-
378c ses hacen la guerra a los dioses, conspiran y luchan, pues no son cosas verdaderas. Si es preciso que los futuros guardianes de nuestra ciudad consideren muy vergonzoso pelear entre sí por nimiedades, es muy necesario que las luchas de gigantes y las demás enemistades múltiples y variadas entre dioses y héroes con sus parientes y allegados no sean relatados en mitos ni representados en pinturas. Si vamos a convencerlos más o menos de que ningún ciudadano odia jamás a otro ciudadano y de que eso es sa-
378d crílego, los ancianos y ancianas deben contar esto enfáticamente desde la infancia, e incluso hay que obligar a los poetas a componer relatos de este tipo también para los que ya son mayores. Hera atada por su hijo, Hefesto arrojado por su padre por intentar defender a su madre golpeada, y todas las batallas entre dioses que Homero ha compuesto no deben ser transmitidas en la ciudad, contengan o no un sentido subyacente.[34] En rigor, el joven no puede

[34] El sentido subyacente (*hypónoia*) o alegórico de los mitos, que Platón reconoce, es precisamente lo que los convierte en un instrumento valioso y complementario de la explicación teórica. Lo que se nota aquí es que un sentido subyacente poco evidente y potencialmente confuso puede ser contraproducente y dañino si se lo interpreta literalmente, y ése es un riesgo que no vale la pena correr. Obsérvese que estamos frente al pasaje que ha dado origen a la célebre identificación del mito platónico con la alegoría (especialmente a partir de la interpretación de Plutarco, *De audiensis poetis*, 4.19a), justamente por la alusión a este "sentido subyacente". Esta interpretación es controvertida, ya que no todos los usos platónicos del mito se limitan a lo alegórico, entendiendo por ello una estructura en la cual a cada parte del relato puede asignarse una correspondencia, tal como

discriminar lo que responde a un sentido subyacente y lo que no, pero lo que se capta a esa edad suele 378e
volverse indeleble y persistente. Precisamente, sobre todo por eso hay que hacer que escuchen primero los más bellos relatos míticos en relación con la perfección.

18. –Es coherente –dijo–. Pero si alguien nos pregunta qué cosas son éstas y cuáles son los mitos, ¿qué diríamos?

Y yo le dije:

–Adimanto, en este momento no somos poetas tú y yo, sino fundadores de una ciudad, y a los fun- 379a
dadores les corresponde conocer las pautas[35] con las cuales los poetas deben relatar sus mitos y fuera de las cuales no se les debe permitir que lo hagan, pero ellos mismos no deben componer mitos.

–Correcto –dijo–. Pero por eso mismo, ¿cuáles serían las pautas aplicables a los relatos sobre dioses?

–Serían de este tipo –dije yo–: hay que conferirle siempre a la divinidad exactamente los rasgos que tiene, ya sea que alguien la represente en versos épicos, en lírica o en tragedia.

–Sin duda es necesario.

---

efectivamente encontramos en la alegoría de la caverna en el inicio del libro VII, por ejemplo. El sentido subyacente que aquí se menciona, por el contrario, puede ser simplemente una idea general que emana del relato, como la del mito de Er que cierra la obra, donde las correspondencias están ausentes.

35 Platón se refiere a modelos generales con un componente normativo sustancial. Aquí, como en III.412b, IV.4233, 425c-e y V.558b-c, los que fundan la ciudad trazan los lineamientos generales y dejan la resolución de los detalles de índole más concreta a los guardianes y auxiliares, porque se supone que la coherencia del sistema indicará el modo de determinar los casos específicos.

379b —¿No es cierto que la divinidad es realmente buena y así debe hablarse de ella?

—Por supuesto.

—Y ninguna de las cosas buenas es perjudicial. ¿O sí?

—Me parece que no.

—¿Acaso entonces lo que no es perjudicial perjudica?

—De ningún modo.

—¿Y lo que no perjudica produce algún mal?

—Tampoco eso.

—¿Y lo que no produce ningún mal tampoco podría ser causa de un mal?

—¿Cómo podría serlo?

—¿Y qué? ¿El bien es beneficioso?

—Sí.

—¿Por lo tanto es causa del buen obrar?

—Sí.

—En consecuencia, el bien no es la causa de todas las cosas, sino la causa de las que son buenas, y no es causa de las malas.

379c —Absolutamente –dijo.

—Por consiguiente –dije yo–, la divinidad, dado que es buena, no podría ser la causa de todo, como la multitud dice, sino que es causa de pocas cosas para los hombres, mientras que la mayoría no es responsable, pues para nosotros muchos menos son los bienes que los males. Hay que responsabilizar de los bienes a nadie más que a la divinidad, pero de las cosas malas es preciso buscar causas diferentes y no la divinidad.

—Me parece –dijo– que hablas de manera absolutamente verdadera.

—Por lo tanto –dije yo–, no debe admitirse en

Homero ni en otro poeta este error sobre los dioses, 379d
cuando equivocándose insensatamente dice:

dos toneles yacen en el suelo frente a Zeus
llenos de destinos, uno de los favorables, el otro de los
[desgraciados,[36]

y a quien Zeus diera la mezcla de ambos

encuentra a veces el mal, a veces el bien,

pero al que no da mezcla sino puras desdichas

una nefasta miseria lo empuja por la tierra divina. 379e

Tampoco hay que admitir que Zeus, como un administrador, nos

suministre bienes y males.[37]

19. »En cuanto a la violación de los juramentos y pactos que mantenía Pándaro, si alguien dice que sucedió por causa de Atenea y de Zeus, no lo vamos a 380a
elogiar. Tampoco si se refiere a la discordia y al juicio de los dioses por parte de Temis y Zeus, y tampoco, como dice Esquilo, hay que permitir que los jóvenes escuchen que

un dios engendra la culpa entre los mortales
cuando quiere arruinar por completo una casa.[38]

Por el contrario, si alguien compusiera una obra que incluyera estos yambos sobre los padecimientos de Níobe o de los Pelópidas o de los troyanos o algu-

36 Estos versos, así como las dos citas siguientes, son recreaciones de Platón a partir de *Ilíada*, XXIV.527-9.
37 Verso de autor desconocido.
38 Posiblemente de la tragedia perdida de Esquilo, *Níobe* (fragmento 154a Radt = 160 Nauck).

no de ese tipo, no hay que permitir que se diga que esto es obra de la divinidad, o si se dice que la divinidad es la causa, los poetas deben idear un argumento como el que nosotros acabamos de buscar. Así, hay que
380b decir que la divinidad actuaba con justicia y con bondad, y que los castigados fueron beneficiados,[39] pero no hay que permitir que el poeta diga que los que reciben castigo son desgraciados y que fue la divinidad la que hizo esto. Si dijeran que los malvados eran desgraciados porque necesitaban un castigo y, al recibirlo, la divinidad los ayudó, eso se lo permitimos. Pero que vengan a decir que la divinidad, que es buena, le causa males a alguien, hay que combatir por todos los medios que alguien lo diga en nuestra ciudad, si va a
380c estar bien gobernada, y también que alguien lo escuche, joven o adulto, ni con metro ni sin él, porque decir eso sería sacrílego y no son cosas favorables para nosotros ni coherentes entre ellas.

—Apoyo esa moción —dijo— y realmente me agrada.

—Ésta, precisamente —dije yo—, sería una de las normas y pautas sobre los dioses, de acuerdo con la cual será necesario que hablen los relatores y compongan poesía los autores: la divinidad no es causa de todo, sino de los bienes. y no de los males

—Es más que suficiente —dijo.

—¿Y qué hay de la segunda? ¿Acaso crees que la di-
380d vinidad es un mago capaz de mostrarse en diferentes ocasiones con apariencias distintas, de modo que una vez se aparece cambiando su propia forma en muchas figuras y otra nos engaña haciéndonos creer eso sobre ella misma, o crees que es simple y de todos los seres

[39] Que el castigo es purificación y beneficio se desprende de la idea de que la injusticia y cualquier vicio son enfermedades del alma, como se muestra en *Gorgias*, 476e-478e.

la que menos se aparta de su propia forma?

—Ahora no puedo decirte tanto –dijo.

—¿Y qué pasa con esto? ¿No es forzoso que, si algo sale de su forma, se transforme por sí mismo o por la acción de otro? 380e

—Es forzoso.

—¿No es verdad que lo mejor es lo que menos se altera y se perturba por acción de otra cosa? Por ejemplo, un cuerpo sano y fuerte no es alterado ni perturbado por los alimentos, las bebidas y el esfuerzo, y en el caso de cualquier planta, por el ardor del sol, los vientos y afecciones de este tipo?

—¿Y cómo no?

—¿Y al alma más valiente y más sensata no la podría alterar mínimamente una afección externa? 381a

—Sí.

—Así, todos los objetos, edificios y vestidos fabricados, de acuerdo con este argumento, si están bien hechos y se mantienen en buen estado, son alterados mínimamente por la acción del tiempo y las demás afecciones.

—Así es, ciertamente.

—En rigor, todo lo que es hermoso por naturaleza, por técnica o por ambas cosas recibe la menor 381b transformación por acción de otra cosa.

—Así parece.

—Pero la divinidad y lo relativo a la divinidad es totalmente excelente.

—¿Cómo no?

—Entonces por eso la divinidad es lo que menos podría adoptar muchas figuras.

lo mejor no se perturba por agentes externos

—Es lo que menos lo haría.

—¿Pero acaso se transformaría y se alteraría a sí

misma?

–Evidentemente tiene que ser así –dijo–, si realmente es alterada.

20. –Entonces, ¿se transforma a sí misma en algo mejor y más bello, o en algo peor y más feo que ella misma?

–Es forzoso que se transforme en algo peor, si es que realmente se altera –dijo–, pues no vamos a de-
381c cir de ninguna manera que la divinidad carece de belleza y perfección.

–Es totalmente cierto –dije yo–. Y siendo así, ¿te parece, Adimanto, que alguien en algún caso se haría peor voluntariamente, ya sea entre los dioses o entre los hombres?

–Imposible –dijo.

–Por lo tanto es imposible para un dios querer alterarse –dije–, sino que según parece, por ser bellísimo y excelente hasta donde es posible, cada uno de ellos permanece siempre simple en su propia figura.

–A mí me parece que es absolutamente necesario –dijo.

–Entonces, mi querido, –dije yo– que ninguno de los poetas nos diga que

381d

> los dioses semejando extranjeros de otras partes
> mostrándose en todas formas recorren las ciudades,[40]

y que nadie calumnie a Proteo y a Tetis, ni introduzca en tragedia ni en otros poemas a Hera transfor-

[40] Homero, *Odisea* XVII.485 ss. Corresponde a las palabras de un pretendiente a Antínoo, después que éste ofendiera a Odiseo.

mada en sacerdotisa mendicante

para los hijos fecundos del río de Ínaco de Argos.[41]

Que no nos mientan con muchas otras fabulaciones por el estilo, y que a su vez tampoco las madres convencidas por los poetas asusten a los niños contando mitos terribles, como que algunos dioses dan vueltas por la noche asemejándose a numerosos y variados extranjeros, para que al mismo tiempo no blasfemen contra los dioses y tampoco hagan a sus hijos más cobardes. 381e

–Que no lo hagan –dijo.

–¿Acaso estos mismos dioses son incapaces de transformarse –dije yo–, pero nos hacen creer que aparecen con formas variadísimas para engañarnos y hechizarnos?

–Posiblemente.

–¿Por qué? –dije yo–. ¿La divinidad querría mentir, en palabras y en hechos, proyectando una ilusión? 382a

–No sé –dijo él.

–¿No sabes –dije yo– que a la verdadera mentira, si se puede decir algo así, la odian todos los dioses y los hombres?

–¿Qué quieres decir? –dijo.

–Esto –dije yo–: que nadie está dispuesto voluntariamente a engañarse en lo más importante de sí y acerca de las cosas más importantes, sino que allí sobre todo teme poseer la mentira.

–Todavía no te entiendo –dijo él.

41 Probablemente de Esquilo (fragmento 168 Radt). Sobre Proteo, véase *Odisea*, IV.465-8.

—Porque crees que estoy diciendo algo maravi-
382b lloso —dije—, y yo estoy diciendo que ser engañado y quedar así en el alma respecto de la realidad, es decir ser ignorante y tener allí la mentira y poseerla, nadie lo aceptaría ni en una mínima medida y odiaría eso por sobre todo.

—Muchísimo, claro —dijo.

—Pero lo más correcto sería llamar, como acabo de decir, verdadera mentira a esa ignorancia en el alma de quien está engañado, porque la mentira en los relatos es una imitación de la afección que está en el
382c alma, es decir una imagen que surge después, no una mentira totalmente pura. ¿O no es así?

—Efectivamente.

21. —Y la mentira real no sólo es odiada por los dioses sino también por los hombres.

—Me parece que sí.

—¿Y entonces qué es la mentira en los relatos? ¿Cuándo y para quién es útil, de suerte que no merece odio? ¿Acaso se vuelve un remedio útil para
382d prevenirse contra los enemigos y también cuando los llamados amigos por locura o algún estado de insensatez intentan hacer algo malo? Y además, en los relatos de mitos de los que hablábamos recién, ¿no la hacemos útil asemejando la mentira a la verdad lo más posible, porque no sabemos hasta qué punto son verdaderos los relatos de los antiguos?[42]

—Es totalmente así —dijo él.

[42] El mito está sometido a condicionamientos situacionales porque cada nuevo acto de relatarlo lo actualiza. Por eso, quien cuenta un mito no puede tomar el pasado de manera objetiva, sino como una materia prima para recrearlo prestando atención a su sentido subyacente. En consecuencia, no puede estar sujeto a parámetros taxativos de verdad o falsedad. Véase II 377a y nota *ad loc.*

—¿En cuál de esos casos la mentira es útil para la divinidad? ¿Se podría engañar al asimilar la mentira a la verdad porque no sabe de los hechos antiguos?

—Sería realmente ridículo —dijo.

—Por lo tanto, no hay en la divinidad un poeta mentiroso.

—Me parece que no.

—¿Entonces mentiría porque teme a sus enemigos?

—Está realmente lejos de eso.

—¿Entonces por la insensatez o locura de sus 382e
allegados?

—Pero ninguno de los insensatos o locos es amado por los dioses —dijo.

—No existe, por consiguiente, una causa por la cual el dios pudiera mentir.

—No existe.

—En consecuencia, lo demónico y lo divino es absolutamente ajeno a la mentira.

—Absolutamente —dijo.

—Entonces la divinidad es enteramente simple y verdadera en hechos y en palabras, y no se transforma ella misma ni engaña a los otros, ni con ilusiones, ni con relatos, ni con envío de señales, ni en la vigilia ni en el sueño.

—Cuando tú lo dices, a mí también me parece
que evidentemente es así. 383a

—¿Aceptas, por lo tanto —dije—, que ésta es una segunda pauta según la cual es necesario hablar y actuar respecto de los dioses, porque no son hechiceros que cambian en sí mismos, ni mienten en palabras y hechos para desviarnos?

—Acepto.

—En consecuencia, a pesar de elogiar muchas otras cosas de Homero, no vamos a elogiar eso de que Zeus envía un sueño a Agamenón,[43] ni lo de Esquilo, cuando Tetis dice que Apolo en su boda can-
383b tando

exaltó mi feliz progenie
libres de enfermedades y de largas vidas
y luego de decir todo esto, mi suerte amiga de los dioses
bendijo con un peán que me regocijó.
Y yo esperaba que la boca divina de Febo
que surge de la técnica mágica no fuera mentirosa,
pero el mismo que cantaba, el mismo que estaba en el
[festín,
el mismo que me dijo esto, es el mismo que asesinó
a mi hijo.[44]

Cuando alguien diga este tipo de cosas sobre los
383c dioses, nos disgustaremos y no le daremos un coro, ni permitiremos que los maestros usen sus obras en la educación de los jóvenes, si es que nuestros guardianes van a llegar a ser piadosos y consagrados a los dioses en la medida en que le es posible a un hombre.

—Yo estoy absolutamente de acuerdo con esas pautas —dijo— y las usaría como normas.

[43] Homero, *Ilíada* II.1-34. El problema no residiría en que Zeus envíe un sueño a Agamenón, sino en las confusiones o malas interpretaciones que pueden derivar de este influjo divino sobre la conducta humana en lo que atañe a la responsabilidad moral por las propias acciones.

[44] Versos adscriptos por Schneider a la obra perdida de Esquilo *El juramento de las armas* (fragmento 350 Nauck).

Libro III

1. –Este tipo de cosas –dije yo– son, al parecer, 386a
las que deben o no escuchar desde niños quienes
van a honrar a los dioses y a sus padres y no van a
despreciar su amistad mutua.

–Realmente creo que para nosotros es evidente
–dijo.

–¿Y qué deben escuchar si deben ser valientes?
¿Acaso no hay que relatarles historias que los hagan
temer la muerte lo menos posible? ¿O crees que al- 386b
guien con este miedo dentro de sí podría alguna vez
volverse valiente?

–¡Por Zeus! –dijo–. No lo creo.

–¿Y qué? ¿Piensas que quien cree que existe el
Hades y que es terrible no temerá a la muerte y en las
luchas preferirá la muerte antes que la derrota y la es-
clavitud?[1]

–De ningún modo.

–Según parece, entonces, es necesario que vigi-
lemos también a los que se ocupan de relatar este ti-
po de mitos y les pidamos que no desacrediten tan

[1] La expresión "alguien que cree que existe el Hades" podría tomarse como una expresión de la duda de Platón sobre su existencia. Sin embargo, la confianza de él en que existe una instancia ultraterrena queda confirmada en el mito de Er del libro X y en mitos escatológicos como el de *Gorgias*, 523a-5526d o *Fedón*, 107c-115a.

absolutamente lo concerniente al Hades, sino que más bien lo elogien, porque las cosas que cuentan
386c no son verdaderas ni provechosas para los que en el futuro serán combatientes.

–Efectivamente, es necesario –dijo.

–Por lo tanto –dije yo–, suprimiremos todo esto comenzando por estos versos:

> Preferiría ser campesino que fuera siervo
> de otro hombre pobre, que no tuviera muchos bienes,
> a reinar sobre todos los muertos.[2]

Y éstos:

386d la casa que se mostraba a inmortales e inmortales
espantosa, tenebrosa, a la que también los dioses odian[3]

Y:

> ¡Ay, dioses! Algo existe por cierto en la morada de Hades,
> alma o imagen, aunque absolutamente sin mente.[4]

Y éstos:

[2] Homero, *Odisea*, XI.489-91, donde el alma de Aquiles habla a Odiseo en el Hades.

[3] Homero, *Ilíada*, XX.64-5, donde Hades habla a Poseidón.

[4] Homero, *Ilíada*, XXIII.103-4. Aquiles en el Hades nuevamente. Las nociones que traducimos aquí como "alma" (*psyche*) e imágen (*eídolon*) corresponden en Homero al aliento vital que sale del cuerpo en el momento de la muerte y a la representación o fantasma de quien muere, que permanece en el Hades. Véase C.Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*, Buenos Aires, CEFyL, 1990.

Sólo él estaba conciente y las sombras lo rodeaban.[5]

Y:

El alma partió volando desde los miembros hacia el Hades,
lamentando su desgracia, pues había abandonado su
[valentía y su juventud.[6]

Y éstos: 387a

El alma bajo tierra, igual que el humo,
se marchó chillando.[7]

Y:

Como cuando los murciélagos en el fondo de una gruta
[infinita,
revolotean chillando, al desprenderse uno de la fila
y caer de la piedra, pues se toman unos de otros,
así avanzaban [las almas] chillando.[8]

Suplicaremos a Homero y a los demás poetas 387b
que no se molesten si borramos éstos y todos los versos por el estilo, no porque no sean poéticos y placenteros de escuchar para la multitud, sino porque, cuanto más poéticos, tanto menos deben ser escu-

[5] Homero, *Odisea*, X.495, en referencia a Tiresias visto por Odiseo en el Hades.
[6] Homero, *Ilíada*, XVI.856-7, donde describe el alma de Patroclo en el momento de su muerte.
[7] Homero, *Ilíada*, XXIII.100-1, en referencia al alma de Patroclo.
[8] Homero, *Odisea*, XXIV.6-9, en referencia al momento en que los pretendientes de Penélope entran en el Hades.

chados por los niños y los hombres que deben ser libres, temiendo más a la esclavitud que a la muerte.

—Totalmente de acuerdo.

2. —¿Entonces también hay que rechazar todos
387c los nombres terribles y temibles que hay en estas obras: "Cocito" y también "Estigia",[9] "los que están bajo tierra", "manes" y tantas otras cosas de este tipo que al ser nombradas hacen temblar de terror a todos los que escuchan.[10] Y probablemente esto se aplique también en otros casos. En rigor, nosotros tememos que los guardianes, a causa de tal estremecimiento, se nos vuelvan más tibios y más blandos de lo debido.

—Y realmente lo tememos con razón —dijo.

—¿Hay que suprimirlos, entonces?

—Sí.

—¿Y hay que relatar y componer según una pauta contraria a éstas?

—Claro.

387d —¿Y por lo tanto evitaremos también las quejas y los lamentos de los hombres insignes?

—Por fuerza —dijo—, si seguimos lo anterior.

—Observa, entonces —dije yo—, si lo evitaremos con pleno derecho o no. En rigor, decimos que el hombre razonable considerará que para un hombre razonable que es su compañero morir no es terrible.

—Lo decimos, claro.

—Entonces, no podría lamentarse por él como si le hubiese sucedido algo terrible.

9 Cocito, cuyo nombre significa "lamento", y Estigia, "aborrecible", son los nombres de dos ríos del Hades.

10 Seguimos aquí la lectura de Herzt, quien suprime la expresión *hos oíetai*.

—De ningún modo.

—Pero decimos también ciertamente, que al- 387e
guien así es el más autosuficiente en vistas de una buena vida y, a diferencia de los demás, es el que menos necesita de los otros.

—Es verdad —dijo.

—Entonces, para él es menos terrible perder un hijo, un hermano, sus bienes u otras cosas de este tipo.

—Menos, por supuesto.

—Por lo tanto también se lamenta menos y soporta con la mayor paciencia cuando una desgracia de este tipo se apodera de él.

—Absolutamente.

—Entonces podríamos suprimir con justicia los lamentos de los varones renombrados y cederlos a las
mujeres, y tampoco a las que son virtuosas. Así se la- 388a
mentarán los hombres que son viles, para que a quienes decimos que se educan para la custodia de nuestra región les disguste hacer cosas semejantes a ésas.

—Correcto —dijo.

—Efectivamente, otra vez nos será necesario que Homero y los demás poetas no presenten a Aquiles, hijo de una diosa,

tendido una vez de costado, otras veces
de espaldas, y otras boca abajo,
y, tras levantarse, vagando de pie agitadamente 388b
por la playa del mar estéril.[11]

[11] Paráfrasis de Homero, *Ilíada*, XXIV.10-1, en que se relata el insomnio de Aquiles pensando en la falta de Patroclo. La diosa mencionada es obviamente Tetis.

ni

> recogiendo con ambas manos ceniza negra
> para derramarla sobre su cabeza,[12]

ni llorando y quejándose de tantas cosas que Homero escribió. Tampoco debe presentar a Príamo, próximo a los dioses en linaje,

> pidiendo encarecidamente y arrojándose al estiércol,
> mencionando a cada hombre por su nombre.[13]

Y todavía mucho más que esto tendremos que lograr que no presenten a los dioses lamentándose y diciendo:

388c ¡Ay, desgraciada de mí, madre infortunada del mejor de los [héroes![14]

Y si presentan así a los dioses, al menos que no se atrevan a imitar al más grande de los dioses tan diferente de la realidad, como el verso que dice:

> ¡Oh! Un hombre querido perseguido por la ciudad
> veo con mis propios ojos y mi corazón llora.[15]

Y:

[12] Homero, *Ilíada*, XVIII.23-4 en referencia a la actitud de Aquiles durante los funerales de Patroclo.
[13] Homero, *Ilíada*, XXII.414-5. Príamo pronuncia estas palabras cuando expresa su dolor por la muerte de su hijo Héctor.
[14] Homero, *Ilíada*, XVIII.54, cuando Tetis habla a las otras diosas del dolor de Aquiles.
[15] Homero, *Ilíada*, XXII.168-9. Expresiones de Zeus cuando Aquiles enfrenta a Héctor.

¡Ay, ay! Sarpedón, el más querido de entre los hombres
[para mí,
el destino te derribó a manos de Patroclo Menecíada.[16] 388d

3. »Así pues, amigo Adimanto, si nuestros jóvenes escucharan con seriedad este tipo de cosas, en lugar de burlarse de ellas como de palabras innobles, difícilmente alguno podría considerar que son innobles para él mismo, que es un hombre, y sentir remordimiento cuando vaya a decir o a hacer algo de esta clase. Por el contrario, al no avergonzarse ni tener resistencia, entonarán constantemente múltiples quejas y lamentos frente a los menores padecimientos.

—Es totalmente cierto —dijo. 388e

—Pero esto no es conveniente, como nos lo acaba de mostrar el argumento. Debemos convencernos con él, hasta que alguien nos convenza con otro mejor.

—Efectivamente, no es conveniente.

—Por otro lado, no deben ser afectos a reírse, pues generalmente, cuando alguien se entrega a la risa violenta, eso pide una respuesta también violenta.

—Me parece que sí —dijo.

—Quiere decir que no es admisible que alguien presente hombres nobles dominados por la risa, y 389a mucho menos si son dioses.

—Es muy cierto —dijo él.

—En consecuencia, tampoco aceptaremos de Homero cosas como éstas sobre los dioses:

[16] Homero, *Ilíada*, XVI.433-4. Zeus habla a Hera frente a la muerte de Sarpedón. Esta escena y la presentada en *Ilíada*, XVIII.54 parece todavía más reprobable que el sufrimiento de un héroe por un hombre común —establecido como impropio en 391d—, pues se trata de un dios que se lamenta por la suerte de un hombre y ratifica entonces que la muerte es algo nefasto.

y una risa inextinguible surgió entre los dioses
[bienaventurados,
cuando vieron a Hefesto que se esforzaba en correr por
[la casa.[17]

No es admisible, según tu razonamiento.

389b —Si tú quieres –dijo–, lo ponemos como mío. En cualquier caso, sin duda no es aceptable.

—Y también, efectivamente, tienen que tener la verdad en la mayor estima, pues si hace un momento hablábamos con razón y en realidad la mentira es inútil para los dioses, pero útil para los hombres bajo la forma de un remedio,[18] es claro que algo así se debe confiar a los médicos y no lo deben adoptar los ciudadanos comunes.

—Claro –dijo.

—Entonces, les corresponde a los gobernantes de la ciudad, si es que le corresponde a alguien, mentir por causa de los enemigos o de los ciudadanos en beneficio de la ciudad, pero ninguno de
389c los demás debe adoptar esta práctica. Por el contrario, si un individuo miente a los gobernantes, diremos que es un error igual o mayor que el que comete un enfermo que no dice la verdad al médico, o el atleta que no le dice la verdad al entrenador sobre los padecimientos de su cuerpo, o el que no dice al capitán sobre el barco y sobre los marineros la realidad de lo que hace él mismo o alguno de los tripulantes.

[17] Homero, *Ilíada*, I.599-600, durante una reunión de dioses en el Olimpo.
[18] Véase II.382c y nota *ad loc.*

—Es totalmente cierto —dijo.

—Entonces, si un gobernante sorprende a al- 389d
guien mintiendo en la ciudad

entre los que son artesanos,
un adivino o un médico de males o un constructor de
[casas,[19]

lo castigará porque introduce una práctica que puede arruinar y destruir una ciudad como si fuera una nave.

—Si es que efectivamente los hechos se cumplen conforme a este argumento —dijo él.

—¿Y qué? ¿Acaso nuestros jóvenes no necesitarán moderación?

—¿Y cómo no?

—Pero lo propio de la moderación, según la multitud, ¿no es sobre todo obedecer a los que gobier- 389e
nan y gobernar uno mismo los placeres de la bebida, el sexo y las comidas?

—A mí me parece bien.

—Diremos, creo, que está bien dicho lo que Diomedes dice por obra de Homero:

Amigo, siéntate en silencio y obedece mi consejo,[20]

y los que siguen a estos versos:

[19] Homero, *Odisea*, XVII.383-4. Eumeo a Antínoo, al llegar con Odiseo de regreso, manteniendo éste todavía su aspecto de extranjero.

[20] Homero, *Ilíada*, IV.412. Habla Diomedes en respuesta a Esténelo.

avanzaban los aqueos respirando vigorosamente,
en silencio, temiendo a sus señores,[21]

y tantos otros similares.

–Correcto.

–¿Y qué? ¿Está bien cuando dice:

ebrio, con ojos de perro y corazón de ciervo[22]

390a y los versos que siguen a éstos y cuantas otras imprudencias han dicho los ciudadanos a los gobernantes en prosa o en verso?

–No está bien.

–En verdad, no creo que sean cosas adecuadas para que escuchen los jóvenes en vistas a la moderación, pero no sería nada sorprendente si producen algún otro placer. ¿O qué te parece?

–Que es así –dijo.

4. –¿Y qué? Hacer decir al hombre más sabio que lo que le parece más bello de todo es cuando

al lado hay mesas llenas
390b de pan y de carnes, y el escanciador saca el vino de las [crateras,
lo lleva y lo echa en las copas,[23]

¿te parece que escuchar esto es adecuado para que un

[21] En rigor, corresponden el primero a Homero, *Ilíada*. III.8, en referencia a la actitud de los aqueos al enfrentar el avance troyano, y el segundo a IV.431, sobre las tropas aqueas.

[22] Homero, *Ilíada*, I.225. Palabras de Aquiles colérico contra Agamenón.

[23] Homero, *Odisea*, IX.8-10. Odiseo, al llegar al palacio de Alcínoo.

joven logre su propio autodominio? ¿Tal vez está bien el verso "el destino más lamentable y fatal es morir de hambre"?[24] O que Zeus, cuando tanto dioses como hombres dormían, quedándose sólo él despierto tomó decisiones, pero se olvidó de todo fácilmente mo- 390c
vido por el deseo sexual. Tanto se exitó al ver a Hera que no quiso llegar a su dormitorio, sino que prefirió tener relaciones con ella en el suelo, arguyendo que estaba tan tomado por el deseo como no lo había estado siquiera cuando estuvieron juntos por primera vez "escondiéndose de sus queridos padres".[25] Tampoco está bien decir que Ares y Afrodita estuvieron encadenados por Hefesto por cosas semejantes.

–No, ¡por Zeus! –dijo él–, no me parece adecuado.

–Pero si es que algunos actos de firmeza frente a 390d
todo –dije yo– son proclamados o son ejecutados por hombres insignes, deben ser contemplados o escuchados, como por ejemplo:

> Golpeándose el pecho, reprochó a su corazón con estas
> [palabras:
> soporta, corazón, pues ya una vez aguantaste otra cosa
> [más terrible.[26]

–Es totalmente así –dijo.

–En rigor, no hay que permitir que los hombres sean corruptibles ni apegados a las riquezas. 390e

–Para nada.

[24] Homero, *Odisea*, XII.342. Euríloco a sus compañeros, frente a los bueyes de Helios.

[25] Homero, *Ilíada*, XIV.294.

[26] Homero, *Odisea*, XX.17-8. Odiseo al regresar a su palacio y ver los excesos cometidos por los pretendientes.

–Ni que se les cante que:

Los regalos convencen a los dioses, los regalos convencen
[a los reyes nobles.[27]

5. »Tampoco debe elogiarse a Fénix, el pedagogo de Aquiles, como si hubiese hablado correctamente al aconsejarle que, si obtenía regalos, acudiera en ayuda de los aqueos, pero que sin los regalos no calmara su ira.[28] Tampoco tendremos por digno al mismo Aquiles ni estaremos de acuerdo en que
391a sea tan apegado a las riquezas, que reciba regalos de Agamenón y, de nuevo, devuelva un cadáver porque recibe un pago y no quiera hacerlo si no es así.

–Realmente no es justo elogiar este tipo de actos.

–Y se me hace, aunque es Homero el que lo dice –dije yo–, que es impío decir estas cosas de Aquiles y creerlo cuando otros lo dicen, como cuando le dijo a Apolo:

Me turbaste, Apolo Protector, el más destructor de todos
[los dioses,
y te lo haría pagar si tuviera la fuerza para ello.[29]

391b Y que fuese hostil contra el río, que era un dios, y estuviese listo para luchar contra él,[30] y, nuevamente, que a cuento de sus cabellos consagrados a otro río, el Esperqueo, dijera:

[27] Esta idea se encuentra en Eurípides, *Medea*, 964, aunque pudo tener origen en Hesíodo. No se registra en Homero.
[28] Homero, *Ilíada*, IX.515-8.
[29] Homero, *Ilíada*, XXII.15 y 20.
[30] Se trata del río Escamandro, según *Ilíada*, XXI.222.

Quisiera que fuera llevada mi cabellera para el héroe
[Patroclo,[31]

que era un cadáver, realmente no hay que creer que pudiese hacerlo. Y a su vez el hecho de arrastrar a Héctor alrededor de la tumba de Patroclo[32] y el sacrificio de los cautivos en la pira, diremos que ninguna de todas estas cosas se dijo con verdad, y no permitiremos que se convenza a los nuestros de que 391c
Aquiles, que era hijo de una diosa y de Peleo (el más sensato de los hombres y tercera generación a partir de Zeus), y fue educado por el sapientísimo Quirón, tenía tal grado de turbación que alojaba dentro de sí dos enfermedades contrarias, el servilismo asociado al apego a las riquezas y además el desprecio hacia los dioses y los hombres.

–Es cierto –dijo.

–Entonces –dije yo–, no nos dejemos convencer por estas cosas ni aceptemos que digan que Teseo, hijo 391d
de Poseidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, han cometido raptos tan terribles,[33] ni que algún otro héroe o hijo de dios osó realizar acciones terribles e impías como las que ahora se les atribuyen falsamente. Por el contrario, obliguemos a los poetas a decir que estas acciones no

31 Homero, *Ilíada*, XXIII.151. Tirar el cabello al río dedicándolo a alguien era una práctica griega corriente. El crecimiento del cabello ha hecho que se vea en él un símbolo de la vida, de modo que el hecho de entregarlo representa en cierta manera un acto de entrega de la propia fuerza vital en señal de duelo, como se menciona también en el ámbito platónico en *Fedón*, 89b.

32 Homero, *Ilíada*, XXIV.14-6.

33 Teseo y Pirítoo raptaron a Helena e intentaron luego raptar a Perséfone. Véase Pausanias, I.17.4 y III.24.11, Apolodoro, II.5.12 y Plutarco, *Vida de Teseo*, 30 ss.

son suyas o que ellos no son hijos de dioses, pero que no digan ambas cosas ni intenten convencer a nuestros jóvenes de que los dioses producen males y de que los héroes no son en absoluto mejores que los hombres.
391e Realmente, como veníamos diciendo antes, eso no es piadoso ni verdadero, pues sin duda demostramos que es imposible que los males surjan de los dioses.

—¿Cómo no?

—Y demostramos además que son cosas perniciosas para los que escuchan, pues cada uno tendrá una disculpa para sí mismo cuando actúe con vileza, convencido de que hacen e hicieron cosas semejantes también los parientes de los dioses,

los más cercanos a Zeus, de quienes hay en lo más alto
[del monte Ideo
un altar a Zeus paterno
y en quienes todavía no se extinguió la sangre divina.[34]

Ésta es la razón por la cual hay que detener este tipo de mitos, para que no nazca en los jóvenes una gran
392a cantidad de tendencias nefastas.

—Enteramente cierto —dijo.

—Entonces —dije yo—, ¿qué otro aspecto sobre los relatos nos queda pendiente para distinguir los que hay que relatar y los que no? En rigor, sobre los dioses se ha dicho cómo se debe hablar, y también sobre los dáimones, los héroes y los asuntos del Hades.

—Así es.

—Entonces, ¿lo que resta tendría que tratar sobre los hombres?

[34] Esquilo, *Níobe* (fragmento 155 Dindorff = 162 Nauck).

—Claro.

—Pero nos es imposible, amigo mío, tratar ese punto en este momento.

—¿Por qué?

—Porque creo que dijimos que los poetas y los 392b
productores de discursos también hablan erróneamente acerca de los asuntos humanos más importantes y dicen que son injustos muchos hombres felices y que los justos son desdichados, que cometer injusticia es ventajoso, si pasa inadvertido, y que la justicia es un bien para los demás pero para el individuo es un castigo. ¿Vamos a prohibir que se digan estas cosas y a ordenar que se canten y se relaten mitos con el contenido contrario? ¿O no lo crees?

—Estoy seguro de que sí —dijo.

—Entonces, si estás de acuerdo en que tengo razón, ¿podré decir que estás de acuerdo con el propósito inicial de nuestra investigación?[35]

—Entendiste bien —dijo. 393c

—¿Entonces, que es preciso que se cuenten relatos de este tipo sobre los hombres, lo acordaremos luego cuando descubramos qué es la justicia y cómo es ventajosa naturalmente para quien la posee, ya sea que tenga o no apariencia de justo?

Relatos (cultura) que moldea civilizaciones

—Es cierto —dijo.

6. —Que se ponga fin, entonces, a lo que se refiere a los relatos. A continuación, según creo, hay que analizar lo referente al estilo, y así nos quedará analizado completamente lo que debe decirse y cómo debe decirse.

Y Adimanto dijo:

[35] Es decir, probar que la justicia es algo conveniente.

—No entiendo lo que estás diciendo.

392d —Pero realmente es importante que lo hagas —dije yo—. Tal vez te acerques mejor a la idea de este modo. Acaso todo cuanto es contado por los relatores de mitos o los poetas, ¿no es precisamente una narración de cosas que fueron, que son o que serán?

—¿Y qué otra posibilidad habría? —contestó.

—¿Y no lo logran por medio de la narración simple, de la imitativa o de ambas cosas a la vez?

—Esto también necesito entenderlo todavía con más claridad —volvió a decir él.

—¡Parezco relamente un maestro ridículo y con-
392e fuso! —dije yo—. En todo caso, como los que son incapaces de hablar claramente, no intentaré una presentación general sino que, tomando una parte, te mostraré en ese ejemplo lo que quiero decir. Dime: ¿conoces el comienzo de la *Iliada*, donde el poeta dice que Crises suplicó a Agamenón que le devolviera a su hija, pero que éste se irritó y Crises, cuando vio
393a que no prosperaba su pedido, invocó a la divinidad en contra de los aqueos?[36]

—Claro.

—Entonces sabes que hasta estos versos:

> E imploró a todos los aqueos,
> pero más a los dos atridas, jefes de los pueblos,

habla el poeta mismo y no intenta orientar nuestro pensamiento hacia la idea de que es otro el que habla y no él. Pero después de esto habla como si fuera el

[36] Corresponde al pasaje de Homero, *Ilíada*, I.8-42, y la cita que sigue a Homero, *Ilíada*, I.15-6.

mismo Crises e intenta por todos los medios hacer que creamos que no es Homero el que habla, sino el 393b
sacerdote, que es un anciano. Y ha compuesto todo el resto de la narración sobre los padecimientos en Ilión, en Itaca y la *Odisea* en general más o menos así.

—Absolutamente —dijo.

—¿Entonces la narración se aplica tanto cuando se pronuncian diálogos como cuando se presentan textos que hacen de nexo entre diálogos?

—¿Y cómo no? —contestó.

—Pero cuando se enuncia un diálogo como si fuera otra persona la que habla, ¿acaso no diremos que el poeta asemeja lo más posible su propia expre- 393c
sión a la del que anuncia que va a hablar?[37]

—Lo diremos, claro.

—Entonces, asemejarse uno mismo, en la voz o en la apariencia, ¿es imitar a aquel a quien uno se asemeja?

—Por supuesto.

—Así pues, en ese caso, según parece, él mismo y los otros poetas crean una narración imitativa.

—Absolutamente.

—Pero, si el poeta no se ocultara, toda su poesía y 393d
narración estaría compuesta sin imitación. Y para que no digas otra vez que no comprendes, te explicaré có-

[37] El análisis toma en cuenta tanto el contenido como la forma de la narración. La conclusión aparecerá en 398a: como consecuencia de la ponderación de una naturaleza humana simple y dedicada a una sola función, se deben evitar las imitaciones disruptoras, aunque el resultado sea más austero y menos agradable. Platón volverá sobre el tema de la imitación poética en libro X.602b, pero en esa ocasión establecerá su relación con las Formas y el grado de alejamiento de la realidad que afecta a toda producción imitativa desde las perspectivas ontológica y psicológica. Aristóteles abordará en su *Poética*, de una manera sensiblemente diferente, la relación entre la tragedia como imitación de la acción y su función.

mo sería esto. Si Homero, tras decir que Crises vino con rescates para su hija e hizo súplicas a los aqueos y especialmente a los reyes, hablara después de esto no como si fuera Crises, sino todavía como Homero, sabes que no hubiese sido una imitación, sino una narración simple. Y hubiese sido como esto (te lo mostraré sin metro, pues no tengo dotes poéticas): "Al
393e llegar, el sacerdote rogó a los dioses que los mantuvieran a salvo tras tomar Troya, y que ellos liberaran a su hija después de aceptar el rescate y reconciliarse con el dios. Cuando él dijo esto, los demás escuchaban con respeto y estaban de acuerdo, pero Agamenón se irritó, conminándolo a irse enseguida y ya no volver, porque no lo iban a ayudar el báculo y la corona del dios. Y agregó que, antes de que su hija fuera liberada, envje-
394a cería con él en Argos. Le ordenó que se fuera y que no lo irritara, para poder regresar a salvo a su casa. El anciano, al escucharlo, tuvo miedo y se fue en silencio, pero tras salir del campamento rogó con vehemencia a Apolo, invocando los nombres del dios para pedirle que recordara si alguna vez le había ofrendado algo grato en la edificación de altares y los sacrificios de víctimas. En retribución de esto, le rogó que los aqueos
394b pagaran por sus lágrimas con los dardos del dios." De este modo, compañero –dije yo–, se produce una narración simple sin imitación.

–Entiendo –dijo.

7. –Entiende también –dije yo– que a su vez lo contrario de esta narración se produce cuando uno, quitando las expresiones que son el nexo entre los diálogos del poeta, deja los parlamentos.

–También entiendo –dijo– que esto es lo que hay en las tragedias.

—Lo captaste perfectamente —dije—, y creo que ya te aclaré lo que antes no había podido, a saber, que hay un tipo de poesía y relato de mitos que es total- 394c
mente imitativo, como bien dices, la tragedia y la comedia, y otro que reposa en la enunciación del poeta. Ése lo encontrarás especialmente en los ditirambos.[38] Y a su vez el que está formado por estos dos, el que está en la poesía épica, lo encontrarás también en muchas otras obras, si es que me entiendes.

—Comprendo lo que querías decir antes —dijo.

—Y recuerda, por cierto, que antes de esto ya habíamos planteado lo que se debe decir, pero todavía había que analizar cómo hay que decirlo.

—Lo recuerdo.

—Efectivamente, lo que decía era que sería de 394d
utilidad ponernos de acuerdo primero en si vamos a consentir que los poetas creen sus narraciones imitando, o bien imitando a veces y a veces no (y habrá que ver cuál usarán en cada caso), o no vamos a permitir que imiten.

—Adivino —dijo— que estás analizando si admitiremos la tragedia y la comedia en nuestra ciudad o no.

—Probablemente —dije yo—, pero posiblemente incluso algo todavía más importante que eso, pues yo mismo no lo sé todavía con certeza. Por el contario, debemos ir por donde nos lleve el argumento, como un viento.[39]

—Está bien —dijo.

[38] En épocas de Platón el ditirambo, entendido como poesía lírica en general, era el estilo de composición más utilizado.

[39] La metáfora del argumento como viento que arrastra se retoma en el final del libro IV, donde se constata el paralelismo entre la estructura de la ciudad y el alma humana.

394e —Ahora, Adimanto, observa si es necesario o no que nuestros guardianes sean capaces de imitar. ¿De lo que dijimos antes se sigue que cada uno se ocupe bien de una sola ocupación y no de muchas, pues si lo intentara, al dedicarse a muchas cosas fracasaría en todo, de manera que no tendría muy buena reputación?

—¿Y cómo va a tenerla?

—¿Y también en lo que hace a la imitación aplicaremos el mismo argumento: que el mismo hombre no es capaz de imitar tan bien una multiplicidad de cosas como una sola?

—Claro que no puede.

395a —Por lo tanto, difícilmente se dedicará a una de las ocupaciones que valen la pena y al mismo tiempo imitará muchas cosas y será hábil para hacerlo, ya que los mismos hombres no pueden imitar bien dos cosas aunque parezcan cercanas entre sí, por ejemplo los que componen tragedia y comedia.[40] ¿O no llamabas hace un momento imitaciones a ambas?

—Sí, y es verdad lo que dices, que los mismos hombres no pueden hacerlas.

—Ni tampoco pueden ser rapsodas y a la vez actores.

—Es verdad.

[40] Las declaraciones del personaje Sócrates en *Banquete* (223d ss.) están en franca oposición con ésta. Allí se dice que quien compone con técnica puede escribir tanto tragedia como comedia, posiblemente porque su conocimiento de la Forma de Belleza se lo hará posible. En el presente pasaje, en cambio, se parte de la constatación empírica de que los que se dedican a un género no suelen incursionar en el otro. Si se trata sólo de un cambio de perspectiva determinada por los contextos, como creemos, o de una real modificación en la opinión de Platón, es una discusión que ocupa a los críticos.

—Tampoco los actores son los mismos para la 395b
comedia y para la tragedia, aunque todas sean imitaciones. ¿O no?

—Son imitaciones.

—E incluso, Adimanto, me parece que la naturaleza humana está articulada en partes aun más pequeñas, de modo que es imposible que imite bien muchas cosas o que haga esas mismas actividades de las cuales las imitaciones son reproducciones.

—Absolutamente cierto —dijo él.

8. —Por lo tanto, si vamos a mantener el primer argumento, que es necesario que nuestros guardianes, relevados de todas las demás actividades manuales, sean artesanos perfectos de la libertad de la 395c
ciudad y no se ocupen de nada que no lleve a ella, sería conveniente que no hicieran ni imitasen otra actividad. Y si las imitan, que imiten ya desde niños lo que les corresponde: ser valientes, moderados, piadosos, libres y todo este tipo de conductas, pero no deben emplear ni ser hábiles para imitar conductas serviles, ni ninguna de las actividades vergonzosas, para que a partir de la imitación no le tomen el gusto a esa forma de ser.[41] ¿O no has visto que las imi- 395d
taciones, si se las realiza desde la juventud en más, se instalan en las costumbres y en la naturaleza, en lo que hace al cuerpo, la voz y el pensamiento?

—Y mucho —dijo él.

—Así pues, no admitiremos —dije yo— que los hombres que decimos cuidar, y que deben volverse

[41] Se ha observado ya (II.378b y nota *ad loc.*) el temor de Platón ante la fácil sugestión humana. En este caso se subraya el poder de la imitación integral de un modelo que puede poner en riesgo o, contrariamente, asegurar la integridad del ciudadano.

buenos, a pesar de ser varones imiten a una mujer, joven o vieja, que ofende a su marido, que desafía a los
395e dioses ensoberbecida por creerse feliz, o cae en desgracias, luto y lamentos. Mucho menos aún a la que padece por enamoramiento o dolores de parto.

—De ninguna manera —dijo él.

—Tampoco está bien que imiten a esclavas ni esclavos haciendo cosas de esclavos.

—No, eso tampoco.

—Ni, según parece, a hombres malvados, viles, ni a cuantos hacen lo contrario de lo que acabamos de decir, que se insultan y se injurian unos a
396a otros o tienen conversaciones obscenas, ya sea que estén ebrios o sobrios, y todo lo que hace equivocadamente este tipo de gente en palabras o en actos para consigo mismos y para con los demás. Tampoco creo que se deban acostumbrar a parecerse a los locos, ni en sus discursos ni en sus acciones, pues se debe conocer, efectivamente, a los hombres y mujeres locos y malvados, pero no se debe actuar como ellos ni hacer una imitación de ninguno de estos casos.

—Absolutamente cierto —dijo.

—¿Y qué? —dije yo—. ¿Hay que imitar a los herreros, a algún otro artesano, a los remeros de trirremes,
396b a sus jefes o a algún otro de los que se ocupan de estas cosas?

—¿Cómo podría ser eso ? —dijo—. Ni siquiera se permitirá que presten atención a ninguno de ellos.

—¿Pues qué? ¿Imitarán a los caballos que relinchan, a los toros que mugen, a los ríos murmurantes, los mares estrepitosos, a los truenos y a todas las otras cosas por el estilo?

—Al contrario, se objeta en ellos tanto que estén locos como se asemejen a los locos —dijo.

—Por lo tanto —dije yo—, si entiendo lo que dices, hay una forma de estilo y narración en la cual el que 396c
es verdaderamente noble y bueno podría narrar cuando necesite relatar algo, y a su vez otra forma bien diferente de la primera, de la que se valdría y en la cual compondría siempre su narración el hombre que es contrario al primero en naturaleza y educación.

—¿Y cuáles son ellas?

—Me parece —dije yo—, que un hombre mesurado, cuando llega en la narración a una expresión o a una acción propia de un hombre bueno, estará dispuesto a expresarlas como si fuera ese hombre y a no avergonzarse de ese tipo de imitación, más aun si imita al que obra bien con firmeza y sensa- 396d
tez, pero estará menos dispuesto y con menos ganas de imitar al que sufre enfermedades, pasiones amorosas, ebriedad o alguna otra desgracia. Cuando sea indigno de él mismo en algún aspecto, no querrá parecerse seriamente a alguien peor, a no ser que fuera durante un momento, siempre y cuando el personaje haga algo provechoso. De lo contrario sentirá vergüenza, ya que no sólo no estará habituado a imitar a ese tipo de gente, sino que además le será desagradable amoldarse y adaptarse a las pautas de los peores, porque las desprecia en su 396e
mente como si fuera un placer de niños.

—Probablemente —dijo.

9. —En consecuencia, ¿utilizará la narración que poco antes describíamos a cuento de los versos de Homero, y usará el estilo mixto que participa tanto de la imitación como de la narración simple, pe-

ro la parte imitativa en el relato entero será pequeña? ¿O estoy diciendo tonterías?

—Es así —dijo—, y es forzoso que esta pauta se aplique a este tipo de orador.

397a —Entonces, a su vez —dije yo—, el que no sea así, cuanto más defectuoso sea, más narrará cualquier cosa y creerá que nada es indigno de él, de modo que intentará imitar seriamente cualquier cosa aun frente a la multitud, incluso lo que acabamos de decir, los truenos, el sonido del viento y el granizo, los ejes y las rodadas, las trompetas, las flautas, las siringas y los sonidos de todos los instrumentos, y también los sonidos característicos de los perros, las ove-
397b jas y los pájaros. Toda su expresión se basará en la imitación de sonidos y de gestos, tal vez con una pequeña parte de narración.

—También esto es forzoso —replicó.

—Efectivamente —proseguí yo—, venía diciendo que éstas son las dos formas de estilo.

—Sin duda lo son —dijo.

—¿Entonces, de los dos estilos, el primero tiene pocas variantes, y si se da con la armonía y el ritmo que le conviene a ese estilo, sucede que el que hace su relato correctamente de acuerdo con él casi lo hace limitándose a una única armonía, pues las variantes son pocas, y también a un ritmo igualmente constante?

397c —Efectivamente —dijo— es enteramente así.

—¿Y qué sucede con la otra forma? ¿No necesitará lo contrario, es decir todas las armonías y todos los ritmos, si va a su vez a hacer su relato adecuándose a este estilo por la multiplicidad de variantes que tiene?

—Claro.

—¿Acaso entonces todos los poetas y los que relatan algo adoptan el primer tipo de estilo, o bien el segundo, o bien mezclan algo de ambos?

—Es forzoso —dijo.

—Entonces, ¿qué haremos? —dije yo—. ¿Aceptare- 397d
mos en la ciudad todos estos estilos, uno de los estilos puros o el mixto?

—Si triunfara mi opinión —dijo—, aceptaríamos la imitación pura del hombre razonable.

—Pero sin duda, Adimanto, el estilo mixto también es placentero, y el contrario al que eliges es el que más les place a los niños y maestros y a la multitud en general.

—Es el que más gusta, sin duda.

—Pero probablemente —dije yo— dirás que no armoniza con nuestra organización política, porque 397e
entre nosotros no hay un hombre doble ni múltiple, dado que cada uno hace una sola cosa.

—No armoniza, claro.

—¿Entonces, por eso sólo en una ciudad así encontraremos que el zapatero es zapatero y no piloto además de dedicarse a la zapatería, y el labrador es labrador y no juez además de dedicarse a la labranza, y también el soldado es soldado y no comerciante además de dedicarse a la milicia, y así en todos los casos?

—Así es —afirmó.

—Por consiguiente, al parecer, si un hombre que 398a
puede por su sabiduría adoptar múltiples formas e imitar todas las cosas llegara hasta nuestra ciudad dispuesto a mostrarnos sus obras, nos prosternaríamos ante él como ante un ser sagrado, asombroso y

encantador, pero diríamos que no existe un hombre así en nuestra ciudad ni es lícito que lo haya y lo enviaríamos a otra ciudad, tras ponerle perfume en la cabeza y coronarlo con lana. Nosotros nos valdría-
398b mos, con la utilidad como meta, de un poeta y relator de mitos más austero y menos agradable, que imitara para nosotros el estilo del hombre razonable y que contara sus relatos de acuerdo con las pautas que establecimos desde el principio, cuando intentábamos educar a los soldados.

—Claro que haríamos exactamente esto, si fuera por nosotros —dijo.

—Y ahora, amigo mío —dije yo—, es posible que hayamos completado enteramente lo referente a los relatos y mitos, pues hemos hablado sobre lo que hay que decir y cómo es necesario decirlo.[42]

—A mí me parece bien —dijo.

398c 10. —Entonces, después de esto —dije—, ¿no resta lo que tiene que ver con el estilo del canto y las melodías?

—Claro.

—¿Acaso no podría descubrir cualquiera lo que debemos decir sobre cuáles tienen que ser, si vamos a ser coherentes con lo que dijimos antes?

Y echándose a reír, Glaucón dijo:

—Realmente, Sócrates, me temo que estoy fuera de esos "cualquiera", pues en este momento no soy capaz de conjeturar adecuadamente lo que hay que decir, aunque lo sospecho.

[42] Aquí finaliza la revisión de la producción narrativa que ha comenzado en II.376e. A continuación los personajes se abocarán a caracterizar el tipo de ritmos musicales que deben enseñarse en la ciudad.

–De todos modos, en primer lugar –dije yo–, seguramente puedes decir adecuadamente que la melodía es un compuesto de tres cosas: el relato, la armonía y el ritmo. 398d

–Sí, eso sí –contestó.

–¿Entonces el relato mismo no difiere en nada de un relato que no sea cantado, en tanto debe adaptarse a las mismas pautas y a los mismos estilos que planteamos hace un momento?

–Es verdad –dijo.

–Y es necesario también que la armonía y el ritmo se adecuen al relato.[43]

–¿Y cómo no?

–Además decíamos que en los relatos no hay ninguna necesidad de quejas ni lamentos.[44]

–No, claro.

–¿Entonces cuáles son las armonías quejumbrosas? Dime, pues tú eres músico. 398e

–El tono lidio mixto –dijo–, el lidio tenso y otros de esa clase.

–¿Entonces hay que eliminarlos? –dije yo–. Pues son inútiles incluso para las mujeres que deban comportarse razonablemente, y más para los hombres.

–Absolutamente.

–Y la embriaguez, la debilidad y la pereza son lo más inapropiado para los guardianes.

–¿Cómo no?

[43] Se trata del equilibrio entre estos tres elementos, en el cual la temática determina los otros dos, como se ve inmediatamente en 399a-c en el caso del estilo musical que conviene a determinadas situaciones relatadas, y en 399e-400c en el caso del ritmo.

[44] Véase III.387d ss.

—Entonces, ¿qué armonías son débiles y adecuadas para los festejos de los ebrios?

—Algunas jónicas y además las lidias son llamadas relajadas.

399a —Así pues, amigo, ¿es posible que se las use con los soldados?

—De ningún modo —contestó—. Pero parece que te quedan la doria y la frigia.

—No sé de armonías —agregué yo—, pero deja aquella armonía que pueda imitar dignamente los sonidos y las modulaciones de un hombre valiente que participa en una acción bélica y en cualquier acontecimiento
399b violento, y no tiene suerte porque lo hieren o muere o sufre alguna otra desgracia, pero enfrenta sin embargo su destino en todos los casos con firmeza y decisión. Y que también a su vez haya otra melodía para imitar al hombre que toma parte en una acción pacífica y no violenta sino voluntaria, cuando convence o pide (ya sea a un dios con una súplica, ya sea con una enseñanza o un consejo a un hombre), o al contrario, cuando cede él mismo a los pedidos, enseñanzas y sugerencias
399c de otro, y actúa sobre esta base con conciencia y sin soberbia, de modo que, comportándose moderada y mesuradamente en todos estos casos, está conforme con los resultados. Déjame estas dos armonías, una violenta y una complaciente, que son las que mejor podrán imitar las voces de los desafortunados y los afortunados, los moderados y los valientes.

—Pero no estás pidiendo que queden otras que las que acabo de mencionar —dijo él.

—Por lo tanto —dije—, no nos serán necesarios instrumentos de muchas cuerdas ni múltiples armonías en las canciones y melodías.

—Me parece que no —agregó.

—No alimentaremos, en consecuencia, a los artesanos de los triángulos, arpas lidias y todos los instrumentos que tienen múltiples cuerdas y multipli- 399d
cidad de armonías.

—Evidentemente no lo haremos.

—¿Y qué? ¿Aceptarás en la ciudad a los fabricantes de flautas y a los flautistas? ¿O no es precisamente este instrumento el que tiene más sonidos, hasta el punto de que la multiplicación misma de armonías resulta ser una imitación de la flauta?

—Claro —dijo él.

—Te queda la lira y la cítara, efectivamente —proseguí yo—, también como instrumentos útiles para la ciudad, y a la vez en el campo podría haber una siringa para los pastores.

—Efectivamente —acordó—, el argumento nos lo señala.

—No estamos haciendo nada nuevo, amigo mío —dije yo—, al elegir a Apolo y a los instrumentos de 399e
Apolo en lugar de elegir a Marsias y los suyos.[45]

—¡Por Zeus! —dijo él—. Es evidente para mí que no.

—¡Por el perro! —dije—. Inadvertidamente hemos purificado la ciudad que hace poco llamábamos lujosa.[46]

[45] Platón prefiere la lira —que aquí representa a Apolo (Apolodoro, I.4.2)— frente a la flauta de Marsias. La oposición entre ambos está consagrada por el mito que relata la derrota de Marsias frente a Apolo y su muerte, desollado por el vencedor. La invención de la lira es adjudicada a Hermes (Pausanias, V.14.8) y el descubrimiento de la flauta a Atenea, a quien se la habría robado Marsias después que ésta la arrojara por la deformación que produce en el rostro. Adscribirla a este último podría resultar una forma de presentarla como un instrumento extranjero y naturalmente ajeno a la ciudad.

[46] Véase II.372e.

—Lo hemos hecho con toda moderación —replicó él.

11. —Vamos, entonces —dije—, purifiquemos también lo que resta, pues siguiendo a las armonías vendría lo relativo a los ritmos, no para perseguir los ritmos muy variados ni las cadencias múltiples, sino
400a para mirar cuáles son los rítmos de la vida ordenada y valiente. Así, una vez que los hayamos visto, podremos hacer obligatorio que la cadencia y la melodía sigan al relato de estas características y no que el relato siga a la cadencia y la melodía. Mostrar cuáles podrían ser esos ritmos es tu función, cómo en el caso de las armonías.

—Pero, ¡por Zeus! —exclamó—. No puedo decirlo. Por lo que sé, diría que las formas de las cuales se componen las cadencias son tres,[47] como son cuatro los sonidos de donde provienen todas las armonías, pero no puedo decir qué imitaciones corresponden a un tipo de vida en especial.

400b —Sobre esto —repliqué yo— pediremos consejo a Damón, es decir sobre qué cadencias corresponden al servilismo y a la soberbia, o a la locura y a otros vicios, y también qué ritmos hay que dejar para las cualidades contrarias. Creo que he escuchado de manera poco clara que él a un cierto metro compuesto lo llamaba enoplio, también dáctilo y heroico incluso.[48] No sé cómo, al hacer el ordenamiento

[47] C. Eggers Lan comprende *básis* como "paso", ya que aludirían al movimiento típico de un tipo de danza en consonancia con su ritmo. Para dar cuenta de este sentido, presente por ejemplo en Aristófanes, *Tesmoforiantes*, 968, en que se habla de "pasos de danza", pero también del ritmo métrico, preferimos la traducción de "cadencia".

[48] Se trata de un pasaje deliberadamente oscuro, donde Só-

y disponer igual débiles y fuertes, si el metro estaba formado de sílaba breve y larga, además, según creo, lo llamaba yambo y al otro troqueo, pero en ese caso combinaba sílabas largas y breves.[49] Creo tam- 400c

crates subraya la complejidad de estas cuestiones. Muy probablemente este tono esté en relación con el pasaje de Aristófanes, *Nubes*, 648 ss., donde ante la pregunta de Estrepsíades sobre la utilidad de aprender ritmos el personaje Sócrates contesta: "te van a servir para ser una persona refinada en sociedad y captar cuál de los ritmos es enoplio y cuál dactílico". Del pasaje de *Nubes* se puede colegir, por un lado, la novedad del tema en círculos ilustrados y, por otro, la dificultad para diferenciar entre ellos. El enoplio, tal como especifica Platón, es un metro compuesto (en términos de métrica moderna: de anacrusis, dos dáctilos y un troqueo), y se lo puede contar entre los metros dactílicos. Es posible incluso que estas tipologías se usaran para diferenciar dos tipos de hexámetro, uno *katà dáktylon* y otro *kat' enóplion*. Ahora bien, en tanto "enoplio" significa literalmente "marcial", "guerrero", y los nombres que siguen son precisamente "dáctilo", el metro básico de la poesía épica, y "heroico", referido al mismo tipo de obras, la lectura más natural del pasaje, contrariamente a la que se lleva a cabo habitualmente, lleva a pensar que Sócrates no está distinguiendo distintos tipos de metro sino que postula varios ritmos similares mezclándolos adrede como pertenecientes a un grupo de ritmo marcial cuyos metros dice no conocer demasiado –al contrario del conocimiento métrico que le había atribuido Aristófanes a su recreación de Sócrates en *Nubes*.

[49] La interpretación de este pasaje es controvertida. Con la igualdad de tiempos no acentuados y acentuados, literalmente "arriba y abajo", se entiende habitualmente que Platón podría estar mentando la duración igual de arsis (en griego tiempo débil del metro) y tesis (tiempo fuerte), propio, por ejemplo, del dáctilo y en general de todo pie de género par. Tal vez con eso en vista, la segunda parte de la cláusula (*eis brakhý te kaì makròn gignómenon*) se ha interpretado como "terminando en larga y breve", caso en el cual se referiría a una sílaba ambigua (larga o breve), como la que cierra el hexámetro dactílico. Preferimos interpretar que esta porción del pasaje no vuelve sobre los ritmos "marciales", sino que indica los metros con alternancia de sílabas breves y largas señalando que se las dispone "igual", en el sentido de una de cada una, sin contabilizar sus tiempos relativos. Así, primero se presenta el metro compuesto solamente de una sílaba breve y una larga, el yambo, y luego el inverso, el troqueo, del que se dice que conjuga largas y breves, en ese orden. Sobre estos metros mencionados, véase M. Lenchantins de Gubernatis, *Manual de prosodia y métrica griega*, México, UNAM, 1982.

bién que en alguno de ellos censuraba y elogiaba los metros no menos que los ritmos mismos, o tal vez una combinación de las dos cosas, pero no lo puedo decir bien. Justamente, como dije, que sea remitido a Damón, pues analizarlo no es propio de un argumento breve. ¿O tú crees que sí?

—¡Por Zeus! Yo no.

—¿Pero puedes determinar que la elegancia y la vulgaridad dependen del buen ritmo y de la falta de ritmo?

—¿Y cómo no?

—Pero, respecto del buen ritmo y la falta de ritmo, el primero va de acuerdo con la expresión bella
400d y el otro con la contraria, y lo mismo sucede con lo armonioso y lo inarmónico, si es que el ritmo y la armonía siguen al relato, como hace un momento se decía, y no a la inversa.

—Deben adecuarse al relato, por cierto —confirmó él.

—¿Y qué pasa con el rasgo expresivo, es decir, el relato? —pregunté yo—. ¿No depende del carácter del alma?

—¿Cómo no?

—¿Y lo demás depende de la expresión?

—Sí.

—Por lo tanto, la buena calidad del relato, la ar-
400e monía, la elegancia y el buen ritmo dependen de la bondad del carácter, pero no del que llamamos así como eufemismo, referido a lo que en rigor es estupidez, sino del carácter verdaderamente bueno y noble provisto de inteligencia.

—Totalmente de acuerdo —dijo.

—¿Acaso entonces los jóvenes no deben buscar

estos rasgos por todos los medios, si van a cumplir con su función?

—Deben buscarlo, efectivamente.

—En rigor, la pintura está llena de ellos y tam- 401a
bién toda la producción artesanal de este tipo. Asimismo están llenos de estos rasgos el tejido, el bordado, la construcción y toda producción de otros objetos, y aun la naturaleza de los cuerpos y de las demás plantas, pues en todos ellos hay elegancia o vulgaridad. La vulgaridad y la falta de ritmo y de armonía son hermanas del lenguaje vulgar y del carácter vil, mientras que las cualidades opuestas son hermanas e imitaciones de lo contrario, del carácter moderado y bueno.

la música como maestro de la personalid

—Es totalmente así —acordó.

12. —¿Entonces será que solamente debemos 401b
controlar a nuestros poetas y obligarlos a componer la imagen del carácter bueno en sus poemas o no componer entre nosotros, o también es necesario controlar a los demás artistas e impedir la representación del carácter vil, desenfrenado, servil y vulgar, tanto en imágenes de seres vivos, en edificaciones, como en cualquier otra cosa hecha artesanalmente? Al que no sea capaz de hacerlo, se le debe prohibir que produzca su arte entre nosotros, para que nuestros guardianes no se alimenten de imágenes del vicio como de hierba venenosa, cosechándola día a 401c
día de a poco de muchos lugares e ingiriéndola sin percibir que albergan un gran mal en sus propias almas. Hay que buscar otros artesanos naturalmente capaces para seguir el rastro de la naturaleza de lo bello y lo elegante, para que los jóvenes, como quien vive en un solar saludable, se sirvan de todo aquello

que influya en su vista y oído con obras bellas, como una brisa lleva salud desde los lugares benignos, y los lleve desde la infancia imperceptiblemente hacia
401d la semejanza, la amistad y la coherencia con el lenguaje bello?

—Educarlos así sería lo mejor —dijo.

—Entonces, Glaucón, —proseguí yo— ¿por estos motivos la educación musical es fundamental, porque el ritmo y la armonía se introducen de modo extremo en el interior del alma y la toman con la mayor fuerza, confiriéndole elegancia, y la hacen elegante siempre
401e que se la eduque bien, pero si no, sucede lo contrario? ¿Y lo es además porque el que es educado como se debe sentiría con más precisión los defectos en las artesanías mal hechas o en las cosas naturales que no son bellas? Así, disgustándose con todo derecho, elogiaría y se regocijaría con las cosas bellas, y albergándolas en su
402a alma se alimentaría con ellas y se volvería noble y bueno, mientras que rechazaría con todo derecho las cosas vergonzosas y las odiaría incluso desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón. Por eso, cuando le llegara la razón, el que fue así educado la recibiría con gozo, comprendiendo que le es totalmente familiar.

—A mí me parece que la educación musical es el motivo de esto —declaró.

—Por lo tanto —dije yo—, es como en la escritura, que fuimos solventes en el momento en que tomamos conciencia de que las letras son pocas en todas
402b sus combinaciones y no las desdeñamos por pequeñas o por grandes, como si no fuera necesario percibirlas, sino que nos propusimos distinguirlas en todas las palabras, porque no dominaríamos la lectura hasta que supiésemos eso.

–Es verdad.

–Entonces, si aparecieran alguna vez en el agua o en espejos, al principio no reconoceríamos las imágenes de las letras hasta que reconociéramos las letras mismas, pues se trata de la misma técnica y del mismo estudio.

–Totalmente.

–Entonces, lo que digo, ¡por los dioses!, es que no seremos músicos, ni nosotros mismos ni los guar- 402c
dianes que decimos que debemos educar, hasta que conozcamos las formas[50] de la moderación, de la valentía, de la liberalidad, de la grandeza de espíritu, sus cualidades asociadas y también sus opuestos combinados en todos lados y las percibamos estén donde estén a ellas y a sus imágenes, sin desestimarlas por pequeñas o por grandes, sino que creamos que se trata de la misma técnica y del mismo estudio.

–Es totalmente necesario –acordó.

50 Se discute si Platón utiliza aquí el término *eíde* en el sentido específico de Forma trascendente o sólo se trata del uso en sentido amplio. De hecho, nada hace pensar en la llamada "Teoría de las Formas" antes del libro VI, en rigor desplegada sólo en el libro VI-VII. Vale la pena subrayar que en el diálogo el término *eídos* no se reserva para las entidades trascendentes, sino que designa las clases que componen la ciudad y el alma, por lo cual podría utilizarse también aquí en un sentido amplio, especialmente porque la acepción de "clase" o "tipo" alterna con los usos más técnicos incluso en pasajes clave como V.475e-480a. Sin embargo, también cabe la posibilidad de que se trate de un primer intento de presentar dichas excelencias de manera pura y consideradas en sí. Algo similar parece valer para la expresión "sus imágenes" empleada a continuación, que puede referirse a las copias hechas por los poetas y a la vez a las manifestaciones de la moderación, la valentía, etc., a que tienen acceso los guardianes en la realidad sensible, en oposición a las Formas de las mismas. Sobre la posibilidad de pensar Formas ya en los diálogos de juventud, véase M. Balthes, "Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides, Euthydemos, Lysis*", Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Akademia, 2000.

402d —En consecuencia –agregué yo–, si coincide que hay en el alma rasgos bellos y los hay también en la forma corporal, de modo que concuerdan y son coherentes con los primeros porque participan del mismo modelo, ¿no sería el más bello espectáculo para quien pudiera contemplarlo?

—Absolutamente.

—¿Y lo más bello no es lo más amado?

—¿Y cómo no?

—Entonces, el hombre con formación musical amaría extremadamente a los hombres de este tipo, pero si fueran desequilibrados, no los amaría.

—No lo haría –argumentó–, si el defecto estuviera en el alma, pero si está en el cuerpo, lo soportaría y hasta querría recibirlo gustoso.

402e —Comprendo –dije yo– que tienes o has tenido un amado así y estoy de acuerdo. Pero dime esto: ¿existe una conexión entre la moderación y el placer excesivo?

—¿Cómo podría ser? –dijo–. En rigor, el placer perturba no menos que el dolor.

—¿Y hay conexión entre el placer excesivo y alguna otra perfección?

403a —De ninguna manera.

—¿Acaso se relaciona con la soberbia y el desenfreno?

—Más que con cualquier otra cosa.

—¿Y puedes decirme un placer mayor y más penetrante que el sexual?

—No puedo –dijo–, porque no hay otro más enloquecedor.

—¿Y el amor auténtico es por naturaleza amar moderada y armoniosamente lo ordenado y lo bello?

—Seguro —afirmó él.

—¿Por lo tanto al amor auténtico no se le debe asociar nada ligado con la locura ni con el desenfreno?[51]

—No hay que asociarlo con él.

—Por consiguiente, ¿no hay que asociar con él 403b
el placer sexual, ni debe haber este tipo de relación entre el amante que ama y el amado que recibe amor auténticamente?

—¡No, por Zeus!, Sócrates —dijo—, no debe asociarse para nada.

—De este modo, según parece, en la ciudad instituida tendrás que establecer una ley para que el amante bese a su amado, conviva con él y lo acaricie como a un hijo por el encanto de lo bello, si lo ha convencido, pero en lo demás el trato con aquel de quien se ocupa ha de ser tal que de ninguna manera parezca más de lo que es. Si no, se expondrá a escar- 403c
nios por su rudeza y vulgaridad.

—Así es —acordó.

—¿Entonces —dije yo—, te parece que terminamos el argumento sobre la música? Ciertamente ha terminado donde debe terminar, porque la música debe terminar precisamente en el amor a lo bello.

Música, amor a lo bello

—Estoy de acuerdo —dijo él.

51 Contrariamente, en *Fedro* el amor es una de las formas de la locura, junto con la de los profetas de Apolo, la de quienes tienen capacidad para purificar plagas o delirios y la de los poetas (265b ss.). Sin embargo, Platón pone especial cuidado también allí en diferenciarlo del desenfreno y de ponerlo bajo la guía de la parte racional del alma. El amor con estas cualidades es ácidamente criticado en IX.572e-575a. Sobre el "encanto de lo bello" que se menciona a continuación y su relación con la vida filosófica, véase la estructura de ascenso erótico en *Banquete*, 209e-212a.

13. –Entonces, después de la música, los jóvenes deben ser educados en la gimnasia.[52]

–Claro.

403d –En rigor, es necesario que sean formados con esmero también en este ámbito desde la niñez y durante toda la vida. Esto es lo que pienso, pero analizalo también tú. No me parece que lo que es útil para el cuerpo haga buena al alma con su perfección, sino que, al contrario, el alma buena con su perfección permite que el cuerpo esté mejor. ¿Qué te parece?

–También para mí es así –respondió.

–Entonces, si tras instruir suficientemente a la mente le confiáramos el examen riguroso de lo que
403e concierne al cuerpo, y nosotros indicáramos las pautas generales, para no entrar en largos argumentos, ¿estaríamos haciendo lo correcto?

–Absolutamente.

–Dijimos que ellos deben abstenerse de embriagarse, pues estar ebrio y no saber en qué lugar de la tierra se está es admisible en cualquiera más que en un guardián.[53]

–Sería patético, realmente, que un guardián tuviera necesidad de un guardián –dijo él.

–¿Y qué pasa con los alimentos? Sin duda los guardianes son atletas de la competencia más importante. ¿O no?

–Sí.

[52] En *Gorgias*, Platón se ocupará también de situar la gimnasia entre las disciplinas saludables, junto a la medicina y en oposición a la cosmética y al arte culinario respectivamente (465b-466a), que plagian los objetivos elogiables de las primeras. Pero este ideal del cuidado del cuerpo no es una innovación de Platón, sino parte de las ideas médicas de su tiempo.

[53] Véase 398e.

–¿Acaso entonces la práctica de estos ejercicios 404a
sería lo adecuado para ellos?

–Posiblemente.

–Pero se trata de algo flojo y que precariza la salud –afirmé yo–. ¿O no ves que se pasan la vida durmiendo y, si se alejan un poco de la dieta recomendada, estos atletas caen en enfermedades graves y severas?

–Lo veo.

–Se necesita un tipo de ejercicio más discreto para nuestros soldados atletas que, como perros guardianes, deben ver y escuchar al máximo, y dado que están
expuestos a muchos cambios de agua y de alimentos 404b
diversos, de calores y tormentas en las campañas militares, no deben ser de salud precaria.

–Me parece bien.

–Entonces, ¿la mejor gimnasia no sería semejante a la música que estuvimos describiendo poco antes?

–¿Cómo dices?

–Una gimnasia simple y razonable, especiamente orientada a la guerra.

–¿Y cómo sería?

–Esto se podría aprender de Homero –continué yo–, pues sabes que durante las campañas, en las co-
midas de los héroes, no los alimentaba con pescado, 404c
aunque estuvieran a orillas del mar en el Helesponto, ni con carnes hervidas, sino sólo asadas, que sería lo más fácil de preparar para los soldados, pues, por así decir, en todas partes es más accesible utilizar el fuego que ir de aquí para allá con recipientes.

–Seguro.

–Y según creo, Homero jamás se acordó tampo-

co de los dulces. ¿Acaso los demás atletas saben también que el que quiere conservar bien el cuerpo debe apartarse de todas esas cosas?

—Lo saben, ciertamente –acordó–, y también se mantienen apartados de ellos.

404d —No creo que apruebes, amigo mío, la mesa siracusana y los múltiples condimentos sicilianos, al parecer, si realmente te parece que el argumento es correcto.

—No me parece bien.

—Por lo tanto, repruebas también que los hombres que quieren mantener bien el cuerpo tengan una joven amante corintia.

—Totalmente.

—¿Y también rechazarás las famosas delicias de los pasteles áticos?

—Forzosamente.

—Creo que al comparar este tipo de alimentación y dieta con la melodía y el canto compuestos
404e con armonías múltiples y en todos los ritmos, estaríamos comparando correctamente.

—¿Y cómo no?

—Entonces, ¿la variedad no engendra en este último caso el desenfreno y en el primero la enfermedad, mientras que la simplicidad en la música engendra la moderación en el alma y la simplicidad en la gimnasia, la salud en los cuerpos?

—Absolutamente cierto –dijo.

405a —Y dado que hay por todos lados desenfreno y enfermedades en una ciudad, cuando efectivamente muchos hombres libres dedican sus esfuerzos a estos temas, ¿acaso no se abren tribunales y muchos lugares de curación y se celebra el derecho y la medicina?

–¿Cómo no va a ser así?

14. –¿Y podrás conseguir una prueba mayor de la educación mala y deleznable en una ciudad que la necesidad de médicos y abogados hábiles, no sólo entre la gente ordinaria y los obreros manuales, sino también entre quienes se jactan de haber sido edu- 405b
cados en los valores del hombre libre? ¿O no te parece vergonzoso y una gran prueba de ignorancia verse forzado a servirse de una justicia extraña proveniente de otros hombres, como si fueran señores y jueces, por la carencia de criterios propios?

–Por cierto –respondió–, es totalmente vergonzoso.

–Pero, ¿no te parece más vergonzoso –dije yo– que alguien no sólo se pase la mayor parte de la vida como acusado o acusador en los tribunales, sino que además, por desconocer lo bello, sea convencido de jactarse de ser hábil para cometer injusticia y tramar 405c
cualquier argucia exponiendo cualquier subterfugio y plegándose como un junco para escapar al castigo a causa de cosas de valor pequeño o nulo, porque ignora cuánto más bello y mejor es organizar la vida para no necesitar ningún juez negligente?

–No, realmente –dijo–, esto es aún más vergonzoso que aquello.

–¿Y no te parece vergonzoso necesitar de la medicina –agregué yo–, no a causa de heridas o de al- 405d
gunas enfermedades de estación que sobrevienen, sino porque, por la pereza y la dieta que describimos, los hombres se llenan como estanques de corrientes de agua y vientos, que fuerzan a los sutiles asclepíadas a poner a estas enfermedades los nombres de flatulencias y catarros?

—Seguro —dijo—. Verdaderamente son nuevos y absurdos los nombres de estas enfermedades.

—Según creo —dije yo—, esas cosas no existían en época de Asclepio. Lo infiero del hecho de que sus hi-
405e jos, en Troya, cuando estuvo herido Eurípilo, no reprobaron a la mujer que le dio de beber vino de Pram-
406a no regado de abundante harina de cebada y queso rallado, que parece que es inflamatorio, ni criticaron a Patroclo por el tratamiento que le dio.[54]

—Realmente —dijo—, es una bebida rara para quien está en ese estado.

—No, si piensas —continué— que esta enseñanza sobre las enfermedades propia de la medicina actual no se usaba entre los asclepíadas, según dicen, hasta que apareció Heródico. Heródico era maestro de gimnasia, y al perder la salud, mezclando la gimna-
406b sia con la medicina, se atormentó primero y principal a sí mismo y luego a muchos otros.

—¿Y cómo? —preguntó.

—Procurándose una muerte lenta —respondí yo—, pues por seguir de cerca su enfermedad, que era mortal y que él, creo, no podía curar, vivió toda su vida ocupado en tratamientos médicos, torturándose si se alejaba un poco de su dieta, de modo que llegó a la vejez muriendo lentamente a causa de su saber.

—¡Bello regalo le proveyó su técnica! —dijo.

406c —El esperable —dije yo— para quien no sabe que Asclepio evitó enseñar a sus descendientes esta forma de

[54] Se refiere a *Ilíada*, XI.624 ss., en donde se relata la preparación del brebaje en ocasión de la herida de Macaón, el hijo de Asclepio, a quien la tradición atribuye la fundación de la medicina. La anécdota de la herida de Euripilo aparece en el mismo canto, un poco más adelante (XI.836 ss.) y en XV.310-4, donde Patroclo y su escudero lo curan con raíces.

medicina, no por desconocimiento ni falta de experiencia, sino porque sabía que, en toda ciudad bien legislada, cada ciudadano tiene fijada una función dentro de la ciudad que es obligatorio cumplir, y nadie tendrá tiempo libre durante toda la vida para estar enfermo preocupándose exclusivamente por sus tratamientos médicos. Eso que vemos ridículo en el caso de los artesanos manuales, sin embargo no vemos que sea así en el caso de los que tienen fama de ricos y felices.

Su función en la sociedad

–¿Cómo? –dijo.

15. Cuando está enfermo un carpintero –contesté yo–, podría estimar conveniente tomar un medica- 406d
mento que le dé el médico para quitarse la enfermedad, o que le dé un purgante, le haga una cauterización o un corte para curarlo. Pero si alguien le prescribe una larga dieta, haciéndole poner un gorrito en la cabeza y el tipo de cosas que siguen a ésa, dice pronto que no tiene tiempo para estar enfermo ni vale la pena vivir así, concentrado en la enfermedad y descuidando la
función que le corresponde. Así, después de esto, tras 406e
decir adiós a este tipo de médico y retomar la dieta acostumbrada, vive haciendo lo suyo. Y si no es suficiente el cuerpo solo para recobrar la salud, al morir queda libre de sus problemas.

–Efectivamente –dijo–, parece que para un hombre de este tipo es conveniente valerse así de la medicina.

–¿Y acaso –proseguí yo– es porque tiene una 407a
función que, si no cumple, no vale la pena vivir?

–Claro.

–Y entonces, el rico, según decimos, ¿no tiene asignada una función así, de la cual le sería insoportable apartarse por obligación?

–Así se dice.

–¿No escuchas a Focílides[55] –pregunté yo–, cómo dice que cuando ya se tiene suficiente para vivir es necesario ejercitar la perfección?

–Yo, al menos, creo que hay que hacerlo incluso antes –respondió.

–Pero no discutamos con él por eso –dije–. Al contrario estudiemos nosotros mismos si el rico debe ocuparse de la perfección y su vida es insoporta-
407b ble si no lo hace, o si el cuidado de la enfermedad, que en la carpintería y en las demás técnicas es un obstáculo para concentrarse, no obstaculiza en el caso del rico la recomendación de Focílides.

–Sí, ¡por Zeus! –exclamó él–. Quizás el mayor obstáculo es el excesivo cuidado del cuerpo más allá de la gimnasia, puesto que es algo molesto para la administración de la casa, el ejército y los oficios sedentarios de una ciudad.

–Pero lo más importante, en efecto, es que es in-
407c compatible con el estudio que sea, y con las reflexiones y meditaciones sobre uno mismo, porque siempre se teme algún dolor de cabeza o vértigos y se culpa a la filosofía de producirlos, de modo que esto es un obstáculo en cualquier actividad donde la perfección sea practicada y sometida a prueba. Sin duda hace que uno crea que está siempre enfermo y que nunca termine de quejarse de su cuerpo.

–Posiblemente –contestó.

–Y decimos que, por saber esto, Asclepio instauró la medicina para los que tienen un cuerpo sano por su naturaleza y su dieta y contraen alguna enfermedad

[55] Fragmento 10 (Bergk).

pasajera, es decir los que están en esa condición, de 407d
modo que tras expulsar sus enfermedades con remedios y cortes les recomendaba la dieta habitual, para que la enfermedad no entorpeciera los asuntos de la ciudad. Por otra parte, a los cuerpos totalmente enfermos por dentro no intentó hacerles la vida larga y miserable purgándolos y evacuándolos de a poco con
dietas, para que engendrasen hijos que naturalmente 407e
serían similares a ellos, sino que creía que no hay que cuidar a quien no puede vivir normalmente, porque no sería ventajoso ni para él ni para la ciudad.

—Quieres decir que Asclepio fue un político —dijo.

—Claro —contesté yo—. ¿Y no ves cómo sus hijos, 408a
que eran de su misma clase, se mostraron buenos en Troya para la guerra e hicieron uso de la medicina, como te digo? ¿O no recuerdas que también a Menelao, por una herida de lanza hecha por Pándaro, "le chuparon la sangre y virtieron remedios calmantes",[56] y que después de esto no fue necesario indicarle que bebiera ni comiera algo, igual que a Eurípilo, porque los remedios eran suficientes para sanar a los hombres que antes de las heridas estaban sanos
y eran ordenados en su dieta, aunque bebieran en el 408b
momento una pócima. En cambio, no creían que al enfermo por naturaleza y al desenfrenado les fuera ventajoso vivir, ni para él ni para los demás, ni que la técnica se debiera aplicar en esos casos ni que hubiera que cuidarlos aunque fueran más ricos que Midas.

A las enfermedades largas no hay que curarlas

—Dices que eran muy sutiles los hijos de Asclepio —dijo.

[56] Homero, *Ilíada*, IV, unión de los versos 218 y 219.

16. –Es lo que conviene –afirmé yo–. Sin embargo, desobedeciéndonos, los poetas trágicos y Píndaro dicen que Asclepio era hijo de Apolo, y que fue
408c persuadido por el oro al punto de curar a un varón rico que estaba moribundo, por lo cual fue fulminado por un rayo. Pero nosotros, de acuerdo con lo que dijimos, no creeremos esas dos cosas, sino que, si era hijo de un dios, diremos que no se desesperaba por la riqueza, y si se desesperaba por la riqueza, no provenía de un dios.[57]

–Esto es lo más correcto –contestó él–. Pero ¿qué dices sobre esto, Sócrates? ¿Acaso no es necesario establecer en la ciudad buenos médicos? Y ellos serían, de algún modo, los que han tenido trato tanto con más personas sanas y más enfermas, y a su vez lo mismo vale en el caso de los jueces, pues serían los
408d que han tenido trato con todas las naturalezas.

–Y tiene que haber de los mejores –dije–. Pero, ¿sabes quiénes creo que son?

–Si lo dijeras –respondió.

–Lo intentaré –dije yo–. Sin embargo, preguntaste en ese argumento por dos asuntos distintos.

–¿Cómo? –preguntó.

–En rigor –dije–, los médicos se volverían más diestros si, comenzando desde la niñez a aprender la
408e técnica, tuvieran trato con numerosos cuerpos lo más graves posible y ellos mismos estuvieran enfermos también de muchas enfermedades y no fueran muy sanos por naturaleza. Creo que sin duda no curan el cuerpo con el cuerpo, pues no les sería posible

[57] Véase III.390d ss. Sobre el castigo de Asclepio, véase Esquilo, *Agamenón*, 1022 ss.; Eurípides, *Alcestis*, 3-4; Píndaro, *Píticas*, III.55-8 ss.

estar nunca enfermos ni enfermarse, sino que el cuerpo se cura con el alma, con la cual no es posible curar si se enferma o es enferma.

–Correcto –dijo.

–Pero el juez, amigo mío, gobierna el alma con 409a
el alma, por lo cual no es posible que haya sido educada y que haya tratado desde la juventud con almas malvadas, ni que haya atravesado cometiendo injusticia por todas las cosas injustas, de modo que pueda inferir por sí misma vivazmente las injusticias de los demás, como en el caso de las enfermedades del cuerpo. Por el contrario, es necesario que su alma sea inexperta y no se haya mezclado con los malos caracteres cuando joven, si por ser bella y buena va a juzgar sensatamente lo justo. Por eso también los hombres razonables, cuando son jóvenes, parecen tontos y fáciles de engañar por los injustos, porque no tienen en sí mismos modelos de la misma natura- 409b
leza que los que tienen los malvados.

–En efecto –dijo–, eso es precisamente lo que les pasa.

–Por eso –proseguí yo– es necesario que un buen juez no sea joven sino un anciano que haya aprendido con dificultad la injusticia tal cual es, no porque la haya experimentado como una cualidad propia instalada dentro de su alma, sino que, al haberse ocupado de ella como una cualidad ajena en almas ajenas durante mucho tiempo, perciba cómo es por naturaleza el mal, valiéndose del conocimiento y no de la experiencia propia.

El alma no puede "probar" la maldad, porque queda instalada.

–Sin duda –afirmó–, un juez así parece ser el mejor. 409c

–Sería un buen juez –dije yo–, que es lo que preguntabas, pues el que tiene un alma buena, es bue-

no. En cambio, aquel hombre astuto y desconfiado que ha cometido muchas injusticias creyendo que era hábil y sabio, toda vez que está entre sus iguales, parece astuto porque se cuida observando los modelos de comportamiento que lleva en sí mismo, pero cuando se acerca a los buenos, ya más ancianos, por el contrario, parece necio, ya que desconfía de ma-
409d nera inoportuna y es incapaz de reconocer un carácter razonable porque no tiene modelos de algo así. Sin embargo, como se encuentra más veces con hombres malvados que con hombres honrados, parece más sabio que ignorante para él mismo y para los otros.

—Efectivamente –asintió–, es absolutamente verdadero.

17. —Entonces –dije yo–, es preciso buscar al juez bueno y sabio no en este hombre sino en el primero, pues la maldad nunca podría conocer la perfección ni la maldad misma, mientras que la perfec-
409e ción de una naturaleza educada con tiempo logrará a la vez el conocimiento de la perfección y de la maldad. Entonces, este hombre se vuelve sabio, según me parece, pero el malo no.

—Yo estoy de acuerdo –dijo.

—Entonces, ¿legislarás para la ciudad que la medicina de la que hablamos junto con el derecho cuidarán los cuerpos y las almas de los ciudadanos de
410a buena naturaleza, a los que no son así corporalmente los dejarán morir y a los que tienen almas perversas e incorregibles los condenarán a muerte?

—Se ha mostrado que seguramente es lo mejor –respondió– para ellos mismos y también para los que sufren así en la ciudad.

—Así pues, es claro que los jóvenes —dije yo— evitarán ir en busca de los jueces, valiéndose de esa música simple que decíamos que engendra la moderación.

—Por supuesto —respondió.

—¿Acaso, entonces, el hombre educado en la 410b
música, si quiere, seguirá estos mismos lineamientos al atenerse a la gimnasia, de modo que no necesitará la medicina excepto en emergencias?

—Así me parece.

—Entonces la gimnasia y los ejercicios forzosos los realizará mirando más hacia el aspecto impulsivo de su naturaleza que a la fuerza, con el objeto de despertarlo, no como los otros atletas que administran su alimentación y sus esfuerzos para lograr la robustez física.

—Correctísimo —acordó.

—Y entonces, Glaucón —pregunté yo—, los que 410c
establecieron la educación mediante la música y la gimnasia, ¿no lo hicieron por lo que algunos creen, una para cuidar al cuerpo y la otra, al alma?

—¿Pero cómo no? —dijo.

—Es más posible —dije yo— que establecieran ambas en vistas del alma.

—¿Por qué?

—¿No has notado —dije— qué tipo de disposición mental tienen los que se dedican durante toda la vida a la gimnasia pero no se relacionan con la música? ¿Y al contrario, la de cuantos tienen una disposición inversa?

—¿De qué estás hablando? —inquirió él.

—De la brutalidad y la obstinación y al mismo 410d
tiempo de la blandura y la docilidad —dije yo.

—Ahora sí —dijo—. He notado que los que se dedican a la pura gimnasia resultan más brutales de lo debido, mientras que, al contrario, los que sólo se dedican a la música se vuelven más blandos de lo que sería favorable para ellos.

—En efecto —dije yo—, el aspecto impulsivo de la naturaleza puede producir lo brutal, pero bien educado sería valiente, mientras que alimentado más de lo necesario se volvería obstinado e intratable, como es natural.

—Me parece que sí —dijo.

410e —¿Y qué? ¿La naturaleza filosófica no tendría un temple pacífico, pero si se relaja más sería más blanda de lo debido, mientras que bien educada es dócil y ordenada?

—Eso es.

—Pero decimos que es necesario que los guardianes tengan ambos rasgos naturales.

—Sin duda es necesario.

—¿Y no es entonces necesario que estén en armonía mutua?

—¿Y cómo no?

411a —¿Y el alma del hombre que los tiene en armonía es sensata y valiente?

—Absolutamente.

—¿Y la del que no los tiene en armonía es cobarde e inculta?

—Mucho.

18. —Entonces, ¿cuando alguien se dispone a hechizarse con la música y a derramar sobre su alma a través de sus oídos, como por un embudo, las armonías que antes llamábamos dulces, suaves y quejumbrosas, y pasa su vida entera gimiendo y rebosando

alegría por el canto, lo primero que pasa es que, si tuviese aspectos impulsivos, los haría maleables como el hierro y se volvería útil de inútil y obstinado que 411b era? ¿Pero si ante este derramamiento no se libera sino que sigue fascinado, después de esto se funde y se derrite hasta fundir completamente el impulso como si cortara los nervios del alma misma y el hombre se convierte en un "guerrero débil"?

—Absolutamente —dijo.

—Esto se cumple rápidamente si desde el principio toma a alguien que por naturaleza carece de impulso —dije yo—, mientras que si es impulsivo, al debilitar su impulso lo convierte en un hombre inestable, de modo que se excita de golpe por cosas insignifi- 411c cantes y así también se calma. Entonces, un hombre así se vuelve violento e irascible en lugar de impulsivo, porque está lleno de insatisfacción.

—Ciertamente.

—¿Y qué pasa si a su vez se esfuerza mucho en la gimnasia y se la pasa entre banquetes, pero no se relaciona con la música y la filosofía? Si tiene bien el cuerpo, ¿no se llena primero de sensatez y de impulso y se vuelve más valiente de lo que era?

—Claro.

—¿Pero qué sucede cuando no hace ninguna otra cosa ni se conecta nunca con la Musa? Si hay en el 411d alma algún deseo de aprender, al no probar ningún aprendizaje ni investigación ni participar de un argumento ni de otra actividad relacionada con la música, ¿no se vuelve débil, sordo y ciego, porque no está despierto ni alimentado ni sus sensaciones están purificadas?

—Así es —contestó.

—En efecto, creo que alguien así se vueve rudo y reacio a los argumentos, y tampoco se vale de la persuasión por medio de argumentos, sino que actúa en todo con violencia y brutalidad, como una fiera.
411e Así, vive con desproporción y rusticidad, en la ignorancia y la grosería.

—Es totalmente así —dijo él.

—Así pues, dado que existen estos dos rasgos naturales, según parece, yo diría que la divinidad ha dado a los hombres dos técnicas, la música y la gimnasia, que se aplican a lo impulsivo y a lo filosófico, no al alma y al cuerpo, a no ser de modo accesorio, sino a esos dos rasgos, para que ambos armonicen,
412a tensándose y relajándose hasta donde sea conveniente.[58]

—Así parece —dijo.

—Por lo tanto, podríamos decir con pleno derecho que quien combine de la forma más bella posible la gimnasia con la música y las refiera al alma con la mayor proporción es el músico más perfecto y armonioso, mucho más que el que tañe juntas las cuerdas.

—Naturalmente, Sócrates —dijo.

—¿Y nuestra ciudad no necesitará también, Glau-
412b cón, de alguien así que la controle siempre, si la organización política se va a preservar?

—Efectivamente, es lo que más necesitará.

[58] Con esta referencia a "lo impulsivo y lo filosófico" —y no el alma y el cuerpo— se anticipa el desarrollo de libro IV.440a-b sobre la relación entre la parte impulsiva y la racional del alma. La idea de una tensión que atraviesa la armonía se mantendrá también allí en tanto se trata de las dos partes que por educación deben asociarse. Todo este pasaje cobrará aun más sentido a la luz del esquema total de la tripartición del alma y del tipo de armonía que la parte racional debe recrear para las otras.

19. –Por lo tanto, las pautas de educación y de formación serían éstas. Pues, ¿para qué tendría alguien que describir las danzas, cacerías, competencias y luchas gimnásticas e hípicas? Es bien claro que estas actividades deben acomodarse a lo que hemos establecido y que eso no es nada difícil de descubrir.[59]

–Probablemente no es difícil –dijo.

–Bien –proseguí yo–. Después de esto, ¿qué deberíamos analizar? ¿Acaso no tendría que ser quié- 412c
nes de ellos gobernarán y quiénes serán gobernados?

–Seguro.

–¿Es claro que los gobernantes deben ser los más ancianos, mientras que los gobernados deben ser los más jóvenes?

–Es claro.

–¿Y entre los más ancianos, los mejores?

–Eso también.

–Y los mejores campesinos, ¿acaso no resultan los más capacitados para labrar la tierra?

–Sí.

–Y ahora, dado que deben ser los mejores entre los guardianes, ¿no serán acaso los más capacitados para cuidar de la ciudad?

–Sí.

–Entonces, ¿no deben ser los más sensatos y capaces para eso y además los más preocupados por la ciudad?

–Eso es. 412d

–Y uno se preocuparía más por lo que ama.

–Necesariamente.

–Y amaría más, ciertamente, aquello que cree

[59] Véase II.379a y nota *ad loc.*

que tiene intereses iguales a los propios, especialmente si al irle bien a ése pensara que también le va bien a él mismo, y si no, sucede lo contrario.

—Así es —acordó.

—Por lo tanto, hay que escoger entre los guardianes a los hombres que nos muestren, al examinarlos,
412e que van a hacer con todo empeño durante toda su vida lo que piensen que le conviene a la ciudad, y nunca estarían dispuestos a hacer lo que no le convenga.

—Serían los adecuados —dijo.

—Y me parece que hay que observar en todas las edades si son guardianes aptos de esta doctrina, y no renuncian inducidos por un hechizo o por violencia, olvidándose de la opinión de que hay que hacer lo que es mejor para la ciudad.

—¿A qué llamas renunciar? —dijo.

—Te lo diré —respondí—. Me parece que la opi-
413a nión se va de la mente voluntaria o involuntariamente. Se va voluntariamente la opinión falsa del que aprende otra cosa, e involuntariamente toda opinión verdadera.

—Entiendo el caso de lo voluntario, pero necesito entender el de lo involuntario.

—¿Pues qué? ¿Tú no crees también —dije yo— que los hombres son despojados de los bienes involuntariamente y de los males, voluntariamente? ¿Y estar errado en la verdad no es un mal, mientras que captar la verdad un bien? ¿O no te parece que opinar lo que es es captar la verdad?[60]

[60] El esquema de verdad como adecuación del pensamiento a lo real se formulará explícitamente sobre el final del libro V, y funciona como base de toda la gnoseología platónica. Véase V.477e ss. y nota *ad loc.*

–Es cierto –dijo él–, y me parece que los hombres son despojados involuntariamente de la opinión verdadera.

–¿Y no les sucede esto cuando son despojados, 413b
hechizados o violentados?

–Todavía no comprendo –dijo.

–Parece que hablo como un personaje de tragedia –dije yo–. Estoy llamando "despojados" a los que son disuadidos y a los que se olvidan, porque en unos el tiempo y en los otros un argumento les quita inadvertidamente las opiniones. ¿Ahora comprendes?

–Sí.

–Asimismo, llamo "violentados" a aquellos a quienes una pena o un dolor hace cambiar de opinión.

–También comprendí eso –dijo– y tienes razón.

–Y también te parece evidente, según creo, que 413c
los "hechizados" son los que cambian de opinión seducidos por el placer o atemorizados por el miedo.

–Sin duda parece que todo lo que engaña hechiza –dijo él.

20. –Como estaba diciendo antes, hay que buscar cuáles son entre ellos los mejores guardianes de la doctrina de que se debe hacer siempre lo que creen que es mejor para la ciudad. En efecto, hay que observarlos desde la infancia asignándoles funciones en las cuales se puedan olvidar de este principio o caer engañados. De este modo, hay que seleccionar al que recuerde y sea difícil de engañar, mientras que al que 413d
no cumpla, hay que rechazarlo. ¿Es así?

–Sí.

–Y se les debe asignar esfuerzos, dolores y lu-

chas en los cuales deben observarse estos mismos rasgos.

—Correcto —dijo.

—Luego —dije yo—, debe realizarse una prueba de una tercera clase, esta vez mágica, y hay que observarlos. Como cuando se conduce a los potros al ruido y los tumultos para ver si son temerosos, así cuando son jóvenes hay que enfrentarlos al espanto y
413e ponerlos además frente a los placeres, para probarlos mucho más que el oro en el fuego. Si alguno se manifiesta en todo resistente al hechizo y es honorable, actuando como buen guardián de sí mismo y de la formación musical que se le enseñara, mostrándose con buen ritmo y armonía en toda situación, y en suma si tiene estos rasgos, sería extremadamente útil para él y para la ciudad. El que es probado siempre,
414a en la niñez, en la juventud y en la adultez, y sale puro, debe ser instalado como gobernante y guardián de la ciudad, y debe ser honrado tanto en la vida como después de muerto con grandes ofrendas entre funerales y otras ceremonias recordatorias, mientras que quien no pase estas pruebas, debe ser rechazado.[61] Me parece, Glaucón —proseguí yo—, que de este tipo es la elección y el establecimiento de los gobernantes y de los guardianes, hablando en general, sin mayores detalles.

—También a mí me parece así —dijo él.

[61] Las pruebas que se le proponen a los guardianes están centradas en el temple y la capacidad de dominarse, por las razones que se aducirán en el libro IV. Véase IV.432a, 436a-441c y notas *ad loc.* Los premios y honores que se reservan para los verdaderos guardianes recuerdan a los que acompañaban la excelencia de los héroes homéricos (Homero, *Ilíada,* XXIII.23-4, XXIV.35 ss., etc.).

—¿Acaso es verdaderamente lo más correcto lla- 414b
mar a estos hombres guardianes completos, tanto de las guerras externas como de los enemigos internos, de modo que unos no querrán y otros no podrán hacer el mal, y también es correcto decir que los jóvenes que acabamos de llamar guardianes serán protectores y auxiliares de las decisiones de los gobernantes?

—Me parece bien —dijo.

21. —Pues ¿qué ardid entre las mentiras que surgen de la necesidad de las que antes hablábamos[62] podríamos poner en práctica, es decir una sola mentira noble para convencer completamente a los 414c
gobernantes mismos y, si no, al resto de la ciudad?

—¿Cuál? —dijo.

—Nada nuevo —dije yo—, sino un relato fenicio que ha sucedido ya antes en muchas partes, según dicen los poetas y han convencido con ello, pero que no ha sucedido entre nosotros ni sé si podría pasar, y realmente es difícil de hacer creer.

—Parece que dudas en contarlo —dijo.

—Y te va a parecer que es con mucha razón que dudo, después de que hable —expliqué yo.

—Habla —agregó—, y no tengas miedo.

—Hablo, entonces. Aunque no sé con qué osa- 414d
día y con qué argumentos voy a hacerlo. Primero

[62] Se trata de II.389b-c. La mención de los "protectores y auxiliares de las decisiones de los gobernantes" establece que no todos los que hasta ahora recibieron el nombre de guardianes lo son en sentido estricto. El plan de educación establecido ayudará a desarrollar la naturaleza de cada hombre hasta hacerlo un auxiliar o, si su calidad lo permite, un gobernante. Al primer grupo le es inherente la bravura que atemperará con la racionalidad. No está en su naturaleza participar del conocimiento real sino de opiniones correctas, a las que obedece heterónomamente (429b-430a).

voy a intentar convencer a los gobernantes mismos y a los soldados, y luego al resto de la ciudad, de que en rigor lo que nosotros les transmitimos y enseñamos, todas esas cosas que creyeron que experimentaban y les sucedían, fueron como sueños, y en esos momentos estaban en verdad en el interior de la tierra mientras eran moldeados y criados, tanto ellos mismos como sus armas y todo otro objeto artesa-
414e nal. Cuando estuvieron totalmente listos, la tierra, que es su madre, los dio a luz, y por eso deben considerar a la región en que están como madre y nodriza, defenderla si alguien la ataca y concebir al resto de los ciudadanos como hermanos nacidos de la misma tierra.

—No sin razón te avergonzabas de contar esta mentira —dijo.

415a —Era bien razonable —dije yo—. Pero escucha también lo que queda del mito.[63] "Todos ustedes son hermanos en la ciudad", les diremos al contarles el mito, "pero la divinidad que los formó, mezcló oro en la generación de los que entre ustedes son aptos para gobernar, por eso son más nobles. En los que han de ser auxiliares mezcló plata, y puso hierro y bronce en los campesinos y los demás artesanos. Dado que todos son parientes, podrán engendrar la
415b mayoría de las veces hijos similares a ustedes, pero es posible que de un hombre de oro nazca uno de plata, y de un hombre de plata nazca uno de oro, y lo

[63] Este mito recuerda al de las edades presentado por Hesíodo (*Trabajos y días*, 109-201), pero Platón recrea el relato vertiendo la diacronía de las edades en una sincronía de razas humanas, reduciendo a cuatro los cinco metales hesiódicos para encontrar el fundamento de las tres clases que conformarán su ciudad. Con esta narración la ciudad obtiene su mito fundacional.

mismo en los diversos casos. Primero y principal, la divinidad impone a los gobernantes que los guardianes en nada han de ser tan buenos ni van a custodiar nada tan vehementemente como lo que está mezclado en el alma de sus hijos. Toda vez que uno de sus hijos nazca con algo de bronce o con hierro, no 415c
se compadecerán de él en absoluto y, asignándole el puesto correspondiente con su naturaleza, lo expulsarán hacia el grupo de los artesanos o los campesinos, y si, a su vez, de éstos naciera uno con oro o con plata, tras evaluarlo, elevarán a unos hacia la categoría de guardián y a otros hacia la de auxiliar, sosteniendo que en otro tiempo hubo un oráculo acerca de que la ciudad sería destruida cuando la custodiara un guardián de hierro o de bronce." ¿Tienes un ardid para convencerlos de este mito?

–Ninguno para que ellos mismos se convenzan 415d
–respondió él–, pero sí para convencer a sus hijos, los que los continúan y a los hombres que vengan después.

–Estaría bien –dije yo–, para que se preocuparan más por su ciudad y por sus relaciones mutuas. Comprendo más o menos lo que quieres decir.

22. »Entonces, efectivamente, esto seguirá como la tradición popular lo oriente. Nosotros, tras preparar a los nacidos de la tierra, hagámoslos avanzar con la conducción de sus gobernantes, y al llegar, que miren un lugar de la ciudad que sea el mejor para acampar, desde donde podrían contener mejor a los ciudadanos del interior, si alguno no qui- 415e
siera obedecer las leyes, y rechazar a los del exterior, si viniera el enemigo como un lobo contra el rebaño. Una vez que hayan acampado, tras hacer un sa-

crificio con lo que sea necesario, que fijen sus lugares de descanso. ¿No te parece?

–Sí –contestó.

–¿Y serán de un tipo que los proteja del invierno y les baste en el verano?

–¿Cómo no? Me parece que hablas de sus casas –dijo.

–Sí –dije yo–, propias de soldados y no de hombres de negocios.

416a –¿Cómo dices que difiere una de la otra? –preguntó.

–Intentaré decírtelo –dije yo–. Sin duda lo más terrible y vergonzoso de todo para los pastores es criar perros ovejeros que, por desenfreno, hambre o
e algún otro vicio del carácter, intenten atacar al rebaño y que parezcan lobos en lugar de perros.

–Es terrible –dijo él–. ¿Cómo no?

416b –¿Entonces hay que controlar de todas las maneras posibles que nuestros auxiliares no actúen así contra los ciudadanos porque son más poderosos que ellos, de suerte que en lugar de aliados benévolos se parezcan a déspotas salvajes?

–Hay que controlarlo –dijo.

–Si estuvieran en realidad bien educados, ¿estarían preparados con la mayor precaución?

–Y efectivamente lo estarán –asintió.

Y yo dije:

–No vale la pena insistir en eso, mi querido Glaucón. Lo que vale, de todos modos, es solamente lo que antes decíamos, que deben alcanzar la edu-
416c cación correcta, cualquiera que sea, si es que van a tener lo más importante para ser mansos entre sí y para con los que son custodiados por ellos.

–Correcto –dijo él.

–Alguien lúcido podría decir que, además de esta educación, deben tener casas y propiedades por el estilo dispuestas para ellos, que no les impidan ser los mejores guardianes ni los inciten a obrar mal 416d contra los demás ciudadanos.

–Y estará diciendo la verdad.

–Entonces –dije yo–, mira si deben vivir y habitar de esta manera, si es que van a ser así: primero, nadie poseerá ningún bien privado que no sea estrictamente necesario. Luego, no habrá para ellos ninguna casa ni almacén al que no acceda todo el que quiera. En cuanto a las provisiones que necesitan, los hombres atletas de la guerra, moderados y valientes, recibirán un sala- 416e rio por la custodia, pagado por los demás ciudadanos, que no les sobre ni les falte para vivir un año. Se alimentarán de la comida en común, como los soldados de campaña que viven en común. También se les dirá siempre que tienen oro y plata divinos en el alma provenientes de los dioses, y que no necesitan nada de oro y plata humanos porque sería sacrílego ensuciar la posesión de metales divinos mezclándolos con los mortales, ya que este dinero de la multitud ha acarrea- 417a do innumerables impiedades y en cambio el metal de los guardianes está incontaminado. Para ellos solos de entre los habitantes de nuestra ciudad no se permitirá manipular y tomar oro y plata, ni estar siquiera bajo el mismo techo que los albergue, ni colgarse amuletos, ni beber en recipientes de plata o de oro. Así podrán salvarse y salvar a la ciudad. Tan pronto como posean tierra propia, casas y dinero, serán administradores y campesinos en lugar de guardianes, se volverán déspotas enemigos en lugar de aliados de los demás ciu-

dadanos, y se pasarán toda la vida odiando y siendo odiados, conspirando y siendo víctimas de conspiración, temiendo mucho más a los enemigos internos que a los externos, colocándose así al borde de la ruina, tanto ellos mismos como la ciudad entera.[64] Por todas estas causas –concluí yo–, digamos que así es necesario que los guardianes sean provistos de casa y de las demás necesidades y convertirtámoslo en ley. ¿O no?

–Por supuesto –dijo Glaucón.

[64] Una descripción similar del abandono de la aristocracia se encuentra en VIII.547b ss.

Libro IV

1. Y tomando la palabra Adimanto, dijo: 419a

–¿Cómo te defenderías, Sócrates, si alguien te dijera que no haces para nada felices a estos hombres y resulta que es por su propia responsabilidad? ¿En verdad la ciudad les pertenece pero no gozan de ningún bien de esa ciudad, como otros que poseen tierras y administran hermosas y enormes mansiones a las que les dan una decoración acorde, hacen sacrificios a los dioses domésticos, acogen extranjeros y, como efectivamente decías hace un momento, poseen oro y plata y todo cuanto se considera que poseen los hombres felices? Sin embargo, simplemente diría que parecen estar en la ciudad nada más que como custodios, a la manera de los guardias asala- 420a
riados.

–Sí –dije yo–, y trabajan por su sustento sin un salario además de sus alimentos como los demás, de modo que si quisieran viajar por propia voluntad, no les será posible, ni tampoco podrán dar su dinero a las cortesanas, ni gastar, si es que así lo quisieran, en otras cosas en las que gastan los que tienen fama de felices. Estás omitiendo en tu acusación éstas y muchas otras cosas de este estilo.

–Bien –dijo él–, que se agreguen también estas acusaciones.

420b —Entonces, ¿cómo nos defenderemos, preguntas?

—Sí.

—Siguiendo el mismo camino —dije yo—, descubriremos, según creo, lo que hay que decir. Sin duda diremos que no sería nada sorprendente que ellos fueran en rigor los más felices,[1] y sin embargo no estamos construyendo la ciudad con la vista puesta en esto, para que una sola de nuestras clases sea especialmente feliz, sino para que lo sea en máximo grado la ciudad entera. Creíamos, en este sentido, que en una ciudad así sería posible encontrar la justicia y que, a su vez, en la ciudad peor gobernada encontraríamos la injusticia, y después de analizarlas estaríamos en condiciones de decidir sobre lo que bus-
420c cábamos.[2] Ahora, entonces, según nos parece bien, estamos modelando la ciudad feliz sin apartar a unos pocos en ella para hacerlos felices, sino que hacemos feliz a la ciudad entera. Inmediatamente después analizaremos la ciudad opuesta.[3] Es como si mientras estuviéramos pintando una estatua alguien se acercara y nos censurara diciendo que no estamos aplicando las más bellas tinturas para las partes más
420d bellas de la figura, pues los ojos, que son lo más bello, no están pintados con púrpura sino con negro.[4] Seguramente nos hubiésemos defendido mesuradamente

[1] A esta conclusión se llegará finalmente en V.465 y se confirmará con las tres pruebas de IX.577a-588a.

[2] Véase II.369.

[3] Este análisis de las formas incorrectas es propuesto en IV.445c ss. e interrumpido en el comienzo del libro V. Tendrá lugar finalmente en los libros VIII y IX.

[4] La pintura de las estatuas fue un hecho normal en el periodo arcaico y, aunque se discute si lo fue igualmente en la épo-

de él diciendo: "Hombre admirable, no creas que debemos pintar los ojos tan bellos que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes. Por el contrario, considera si dando a cada una lo que le corresponde estamos haciendo bello el conjunto." Por eso ahora no nos fuerces a otorgar a los guardianes un tipo de felicidad que haga de ellos cualquier otra cosa menos guardia- 420e
nes. Sin duda está en nuestras manos exigir a los labradores, tras vestirlos con trajes suntuosos y rodearlos de oro, que trabajen la tierra por placer, y también recostar a los alfareros de izquierda a derecha[5] junto al fuego para que beban y disfruten de banquetes con el torno a la mano por si les sobrevienen ganas de fabricar cerámica, y así podemos hacer felices a todos los demás del mismo modo para que la ciudad entera sea feliz. Sin embargo, no nos impongas eso, porque si te obedecemos, ni el campesino será campesino, ni el al- 421a
farero, alfarero, ni ningún otro se atendrá a la estructura de la que surge la ciudad. No obstante, en los otros casos el argumento es menos importante, pues si los zapateros se vuelven mediocres, se corrompen

---

ca clásica, no se duda de que los ojos y rasgos principales del rostro eran coloreados. Es justamente el ejemplo que toma Platón para ilustrar la idea de que se procedería ilegítimamente respecto de la ciudad al resaltar la felicidad de los guardianes por sobre la de los otros ciudadanos.

[5] La expresión "de izquierda a derecha", o simplemente "uno a la derecha del otro" (*epì dexiâ*), alude a la costumbre de que en los banquetes los invitados se ordenaran de izquierda a derecha, según su rango. No pocos editores –Burnet, Casaubon, Ast entre ellos– han conjeturado *epidéxia*, en el sentido de "cómodamente". Como Adam señala, estos detalles implican el absurdo de pensar que la felicidad se alcance por participar de estas actividades, ya desdeñadas en II.363c, que hacen pasar la felicidad por el placer, lo cual será explícitamente impugnado en VI.505c ss. y IX.580d ss.

y simulan ser lo que no son, no es nada terrible para la ciudad, pero si los guardianes de las leyes y de la ciudad no lo son sino que lo parecen, ves efectivamente que eso aniquila totalmente toda la ciudad. Precisamente, sólo ellos tienen la ocasión[6] de administrarla bien y de hacerla feliz. Entonces, si noso-
421b tros creamos verdaderos guardianes que en modo alguno son dañinos para la ciudad, ese hombre que habla de unos campesinos felices como si fueran invitados a una festividad popular y no dispensadores del alimento de la ciudad estaría hablando de algo diferente de una ciudad. En ese sentido, hay que analizar si instituimos a los guardianes con la mirada puesta en conferirles la mayor felicidad o si, con la mirada puesta en la ciudad entera, hay que observar que esa felicidad surja en ella y hay que obligar o convencer a estos custodios y guardianes de que actúen para ser los
421c mejores artesanos de su función específica, e igualmente en todos los otros casos. Cuando crezca así la ciudad entera y esté bien organizada, hay que permitir que la naturaleza le confiera a cada clase su participación en la felicidad.

2. –Me parece que está bien lo que dices –dijo él.

–¿Acaso –dije yo– te parecerá también que hablo con mesura sobre un asunto asociado a éste?

–¿Cuál?

–Analiza si, a su vez, estas situaciones corrompen a los otros artesanos, de modo que también se vuelven malos.

421d –¿Cuáles son esas situaciones?

[6] Respecto de la ocasión propicia para actualizar la función propia, véase II.370b y nota *ad loc.*

—La riqueza y la pobreza —dije yo.[7]

—¿Y cómo?

—Así. ¿Te parece que el alfarero, tras haberse enriquecido, querría todavía ocuparse de su técnica?

—De ningún modo —dijo.

—¿Y se volverá más ocioso y más negligente que antes?

—Por supuesto.

—¿Y entonces no se vuelve peor alfarero?

—Mucho peor —dijo.

—¿Y si por su pobreza no puede disponer de las herramientas o algún otro de los elementos de su técnica, elaborará obras más defectuosas y formará a 421e
sus hijos o a otros a quienes forme como artesanos de calidad inferior?

—¿Cómo no?

—Por ambas situaciones, ciertamente, por la pobreza y por la riqueza, resultan peores las obras de las técnicas y también peores los artesanos mismos.

—Evidentemente.

—Entonces, según parece, hemos descubierto otras cosas que los guardianes deben custodiar por cualquier medio, para que nunca se introduzcan subrepticiamente en la ciudad.

—¿Cuáles?

—La riqueza y la pobreza —dije yo—. Una engen- 422a
dra el libertinaje, el ocio y la sublevación, y la otra, el servilismo y la malicia junto con la sublevación.[8]

De esta forma desaparecería la movilidad social

[7] El dinero deviene, por exceso o por defecto, una de las fuentes de corrupción más recurrentemente señaladas por Platón. A modo de herencia socrática, la austeridad favorecerá el desarrollo de lo mejor que hay en el hombre. Véase VIII.511a ss.

[8] Sobre estos elementos como motor del cambio de orga-

—Exactamente —dijo—. Ahora piensa en esto, Sócrates: ¿cómo va a ser capaz nuestra ciudad de enfrentar una guerra, cuando no posee riquezas, especialmente si se viera obligada a pelear contra una ciudad poderosa y rica?

—Es claro —dije yo— que contra una es más difícil, pero contra dos así es más fácil.

422b —¿Qué quieres decir? —preguntó él.

—En primer lugar —dije—, si fuera necesario luchar, ¿acaso no van a luchar los guardianes, que son atletas de la guerra, contra hombres ricos?

—Sí, así es —dijo.

—¿Y qué, Adimanto? —dije yo—. Un solo boxeador de la mayor habilidad y con entrenamiento en esta actividad, ¿no te parece que luchará fácilmente contra dos hombres ricos y gordos que no son boxeadores?

—Tal vez no al mismo tiempo —dijo.

422c —¿Tampoco si le fuera posible, retrocediendo, golpear sucesivamente al primero que se acerca para derribarlo —dije yo— y pudiera hacer esto muchas veces al sol y al calor sofocante? ¿Acaso alguien así no podría vencer incluso a más hombres de ese tipo?

—Seguramente no sería nada sorprendente —dijo.

—¿Y no crees que los ricos participan más del conocimiento y la experiencia del boxeo que de la guerra?

---

nizaciones políticas se trata en el libro VIII. El término *neoterismós* que traducimos como "sublevación" implica a la vez "innovación" o "revolución política". La innovación no es negativa en tanto creación, sino en tanto en este contexto supuesto podría implicar la sustitución del modelo de educación y gobierno, como se dirá en IV.424c, dado que no hay cambio cultural sin cambio político.

–Sí, claro –dijo.

–Por lo tanto, nuestros atletas con toda probabilidad pueden luchar fácilmente contra enemigos que sean el doble o triple que ellos.

–Te lo concederé –dijo–, pues me parece que es- 422d
tás en lo cierto.

–¿Y qué va a pasar si al enviar una embajada a otra ciudad dicen la verdad: "Nosotros no usamos ni oro ni plata ni nos es lícito hacerlo, pero a ustedes sí; entonces, si pelean con nosotros como aliados, podrán quedarse con los bienes del enemigo"? ¿Piensas que algunos, tras escuchar esto, preferirán luchar contra perros duros y flacos, antes que hacerlo con los perros contra ovejas gordas y tiernas?

–Me parece que no. Pero si en una sola ciudad se acumulan los bienes de las demás –dijo–, vigila que no conlleve un peligro para la que no se enriqueció.

–Eres ingenuo –dije yo–, si crees que merece lla- 422e
marse "ciudad" alguna diferente de la que nosotros fundamos.

–¿Por qué? –preguntó.

–Es preciso designar mejor a las otras –dije yo–, pues cada una de las demás es muchas ciudades y no una sola ciudad, como en los juegos.[9] Aunque más no fuera, habría dos ciudades enemigas entre sí: la de 423a
pobres y la de ricos. Así, en cada una de ellas habría

[9] Una traducción alternativa puede ser "como se dice en broma". Un escoliasta –igual en *Suda*, *pi* 1911 y en Hesiquio, *pi* 2757– indica que el pasaje alude a un juego de mesa con tablero y fichas que dio lugar a una fórmula del tipo "jugar a las ciudades" o "a las comunidades". Al respecto y sobre interpretaciones alternativas puede verse Adam (1969, *ad loc.*).

muchas, y si las consideras como una sola, te equivocarías totalmente, pero si al contrario las consideras como muchas, al dar las riquezas, poderes e incluso ciudadanos de unos a los otros, siempre tendrás muchos aliados y pocos enemigos. Así, mientras tu ciudad sea administrada moderadamente como se estableció antes, será grande, y no me refiero a la fama, sino verdaderamente grande, aunque sólo tenga un
423b millar de guerreros. Sin duda no descubrirás fácilmente una ciudad tan grande ni en Grecia ni entre los bárbaros, aunque muchas parecen muchas veces mayores en tamaño. ¿O crees otra cosa?

–No, ¡por Zeus! –dijo.

3. –Entonces –dije yo–, nuestros guardianes tendrían un perfecto límite para determinar el tamaño de la ciudad, y al alcanzar esta extensión deberían renunciar a apoderarse del resto.[10]

–¿Cuál es ese límite? –dijo.

–Creo que éste –dije yo–: hasta donde la ciudad en crecimiento pueda ser una sola, hasta ahí puede crecer, pero no más allá.

423c –Está bien –dijo.

–¿Entonces no prescribiremos además otro mandato a los guardianes: que custodien por todos los medios que la ciudad no sea pequeña ni grande en apariencia, sino que sea adecuada y única?

[10] No hay una dimensión territorial adecuada ni una cantidad de población aconsejada *a priori*. Platón considera que éstas dependerán de la capacidad de mantener la cohesión social interna y el respeto de la justicia, pero no especifica cómo los guardianes deberían llevar a cabo el cálculo. Sin embargo, el número de mil hombres fue interpretado por Aristóteles como el número mínimo de guardianes que Platón habría tomado del modelo espartano. Véase Aristóteles, *Política*, II.6.1265a9.

–Probablemente les prescribiremos algo nimio... –dijo.

–Y todavía más nimio –dije yo– es lo que mencionamos antes al decir que, toda vez que alguno de los guardianes engendre un hijo inepto, sería necesario que lo enviasen con las otras clases, y toda vez que 423d entre los otros naciera uno con buenas aptitudes, que lo enviasen con los guardianes. Esto apuntaba a mostrar que efectivamente es necesario que los demás ciudadanos se encarguen de esa única función propia para la cual está dotado por naturaleza cada uno, para que dedicándose a una única actividad, cada uno no sea muchos sino uno solo, y así la ciudad entera sea por naturaleza una sola y no muchas.

–¡Esto es sin duda todavía más insignificante que lo otro! –dijo.

–Mi querido Adimanto –dije yo–, no les estamos prescribiendo cosas tan numerosas e importan- 423e tes como podría parecer, sino que son todas nimias, si siguen el dicho "una sola cosa grande", y mejor todavía, en lugar de grande, adecuada.

–¿Qué cosa? –dijo.

–La educación –dije yo–, es decir la crianza, pues si los hombres por estar bien educados se vuelven mesurados, captarán fácilmente todo esto y el resto de los asuntos que ahora dejamos sin tratar, es decir la posesión de mujeres, el matrimonio y la procreación, por- 424a que es necesario que todo esto se haga lo más posible según el proverbio de que los asuntos de los amigos son comunes.[11]

[11] El programa educativo permitiría inferir las prescripciones no explicitadas (véase a continuación 425c), aunque en este caso los interlocutores pedirán precisiones a Sócrates en el ini-

—Sería lo más correcto —dijo.

—Así —dije—, una vez que la organización política toma buen impulso, va creciendo como en espiral, pues si conserva la enseñanza y la educación propicias, crea buenas naturalezas, y a su vez las naturalezas propicias, habiendo recibido una educación así, engendrarán hijos todavía mejores que sus antecesores, en todo y especialmente en la calidad de sus hijos, como sucede también con los demás seres vivos.

424b —Es natural —dijo.

—En efecto, para decirlo brevemente, los encargados de la ciudad deben consagrarse a esto, para que su distorsión no les pase inadvertida[12] y custodien exhaustivamente que no se innove por fuera de este modelo en gimnasia y en educación musical, sino que sean capaces de custodiarlas al máximo, recelando cuando alguien diga que

> los hombres estiman más al aedo,
> que crea lo más novedoso en torno de su canto,[13]

424c no sea que alguien crea que el poeta no habla de cantos nuevos, sino de un nuevo estilo de canto, y lo elogie. En rigor, es necesario que no elogien algo así

---

cio del libro V (449c ss.) y eso dará lugar al tratamiento de la igualdad de las mujeres, la comunidad de bienes, mujeres e hijos y la posibilidad de aplicación del modelo a partir de la figura del filósofo gobernante.

[12] La misma idea en *Gorgias*, 516b1: no será buen pastor quien tome rebaños mansos y adquiera costumbres desordenadas bajo su cuidado, ni buen gobernante quien no se esfuerce en hacer más justos los hombres que están a su cargo.

[13] Variación sobre Homero, *Odisea*, I.351-2, donde Telémaco dice estas palabras a Penélope en referencia al canto del aedo Femio.

ni lo admitan. Sin duda al adoptar una nueva forma de música hay que tener cuidado de que no se ponga en peligro el conjunto, pues los estilos musicales nunca se transforman sin que lo hagan también las leyes políticas más importantes, como dice Damón y a mí me ha convencido.

—También ponme a mí –dijo Adimanto– entre los que están convencidos.

—Ahí deben construir los guardianes su puesto de guardia, según parece: en la educación musical –dije yo.

4. —En todo caso, la anarquía se desliza fácil- 424d
mente sin ser percibida –dijo.

—Sí –dije–, como si fuera parte de un juego y no produjera ningún mal.

—En rigor, no hace otra cosa –dijo– que introducirse gradualmente, instalándose de a poco, en los caracteres y en las prácticas habituales. A partir de allí, se extiende ampliada a los acuerdos mutuos, y 424e
de los acuerdos se traslada a las leyes y organizaciones políticas con todo desenfreno, Sócrates, hasta que finalmente siembra el caos en todo, tanto en lo privado como en lo público.

—Bien –dije yo–. Pero, ¿es tan así?

—Me parece que sí –dijo.

—Entonces, como decíamos al principio, nuestros niños deben participar desde la infancia de juegos que se adapten a normas, porque si son anárquicos, también los niños lo serán y es imposible que de ellos crezcan hombres honrados y dignos. 425a

—Es cierto –dijo.

—En consecuencia, cuando los niños, al jugar bien desde el comienzo, reciben a través de la músi-

ca una buena estructura normativa,[14] todo lo contrario que a los otros, ésta los acompaña en todo y los hace crecer, para efectuar correcciones si algún elemento de la ciudad estaba anteriormente descuidado.

—Es verdad —dijo.

—Por lo tanto —dije—, van redescubriendo esas normas aparentemente insignificantes que sus antecesores perdieron por completo.

—¿Cuáles?

425b —Éstas: el silencio que corresponde de los más jóvenes frente a los mayores, la entrega del asiento, el ponerse de pie y el cuidado de los padres. También el corte de pelo, los vestidos, el calzado, y en general la apariencia física íntegra y todo lo que tiene que ver con eso. ¿No crees?

—Sí.

—Pero creo que es tonto legislar sobre esto, pues no existen en ningún lado leyes así, ni podrían durar si fueran legisladas ni en palabras ni por escrito.

—Claro.

425c —En todo caso, Adimanto —dije yo—, es muy posible que, dependiendo de la educación hacia la cual alguien se inclina, así sean las consecuencias. ¿O lo que es semejante no llama siempre a lo semejante?

—Claro.

—Finalmente, podríamos decir que esto desemboca en una unidad completa y consistente, ya sea buena o lo contrario.

[14] En todo el pasaje está presente la conjunción de términos compuestos sobre *nómos*, "norma, ley". Así, *énnomos*, "adaptado a reglas", *eunomía*, "buena estructura normativa", *paranomía*, "anarquía", es decir, lo que no sigue normas.

–Así es –dijo él.

–Por eso –dije– yo ya no intentaría legislar sobre estas cosas.[15]

–Naturalmente –dijo.

–¿Y qué pasa, ¡por los dioses! –dije–, con los asuntos del mercado,[16] en lo que concierne a los contratos que cada uno contraiga en el ágora con los otros, y por 425d
supuesto los contratos con los artesanos, los procesos judiciales por insultos, agravios, litigios y la instauración de jueces? ¿Y si son necesarios algunos cobros u órdenes de impuestos en mercados y puertos? ¿Y el conjunto entero de los marcos regulatorios del mercado, la ciudad, el puerto y todo lo demás? ¿Tendremos la audacia de establecer leyes en todos estos casos?

¿Serían necesarios jueces? Si las enseñanzas predicarían almas bondadosas

–En rigor, no vale la pena –dijo– andar dando órdenes a los hombres honestos, pues descubrirán 425e
fácilmente la mayoría de los asuntos en los cuales es necesario legislar.

–Sí, mi amigo –dije–, si es que un dios les conserva a salvo las leyes que describimos antes.

–Y si no –dijo él–, pasarán su vida instaurando y corrigiendo siempre todas estas leyes en la creencia de que así conseguirán la mejor fórmula.

–Quieres decir –dije yo– que hombres así vivirán como los enfermos que no quieren abandonar la dieta dañina a causa de su desenfreno.

[15] Suele verse en este pasaje una alusión a la decadencia ateniense, en la cual las normas de convivencia y respeto habían sido un tanto olvidadas. Al hablar de *nómima* Sócrates se refiere precisamente a normas consuetudinarias más que a leyes escritas, porque estas últimas no bastan para regular la moralidad y el orden general, como se dirá en 427a.

[16] Sobre el derecho civil y comercial del ágora puede verse también *Leyes*, 913a, 920d, etc.

–Precisamente.

426a –¡Realmente éstos la pasan bien! Aunque reciben tratamiento médico, no logran nada excepto hacer más variadas y más severas sus enfermedades, y esperan siempre que si alguien les recomienda un remedio, ése sea el que los cure.

–Totalmente –dijo–. Así son los padecimientos de este tipo de enfermos.

–¿Y qué? –dije yo–. ¿No es simpático en ellos que crean que lo peor de todo es alguien que les diga la verdad: que hasta que dejen de emborracharse, llenarse de comida y entregarse al sexo y al ocio no
426b les serán de ninguna ayuda ni los remedios, ni las cauterizaciones, ni los cortes, ni siquiera los conjuros, ni los amuletos, ni ninguna otra de estas cosas?

–Muy simpático no es –dijo–, porque no tiene gracia maltratar a un buen consejero.

–No eres un fanático de estos hombres, según parece –dije yo.

–No, ¡por Zeus!

5. –Y por lo tanto, si la ciudad entera que antes describíamos actúa así, no la elogiarás. ¿Acaso no te parece que hacen lo mismo que ellos esas ciuda-
426c des mal gobernadas que intiman a sus ciudadanos a no modificar la composición de la ciudad entera condenando a muerte a quien lo hiciera, pero el que sirve del modo más placentero a los que gobiernan así, les cae en gracia echándose a sus pies, anticipa sus deseos y además es hábil para satisfacerlos, será por consiguiente un hombre honrado y sabio del más alto rango y será aclamado por ellos?

–A mí me parece que hacen eso mismo y no los elogio de ninguna manera –dijo.

–¿Y qué pasa a su vez con los que quieren cui- 426d
dar estas ciudades y están ávidos de hacerlo? ¿No admiras su valentía y su ligereza?

–Sí –dijo–, salvo a los que se engañan a sí mismos y creen que en verdad son políticos porque son elogiados por la multitud.

–¿Cómo dices? ¿No perdonas a estos hombres? –dije yo–. ¿Acaso crees que es posible que un hombre que no sabe medir, cuando muchos otros en la misma condición le dicen que mide cuatro codos, no llegue a creer eso sobre él mismo? 426e

–Eso no es posible –dijo.

–En ese caso, no te irrites, puesto que los hombres de este tipo son los más agradables de todos. Establecen las leyes que descubrimos antes y las corrigen, porque siempre creen que descubrirán un límite para los fraudes en los contratos y para los problemas que mencionaba antes, sin saber que en realidad es como si estuvieran decapitando la Hidra.[17]

–Realmente –dijo– no hacen otra cosa. 427a

–En rigor –dije yo–, yo no pensaría que es necesario que el verdadero legislador se ocupe de esta clase de leyes o de la organización política, ni en una ciudad mal gobernada ni en una bien gobernada. En la primera, porque es inútil y no lograría nada, y en

[17] Véase Hesíodo, *Teogonía*, 313 ss. y Platón, *Eutidemo*, 426d-e. La mención refiere a la historia según la cual Heracles cortaba las varias cabezas de un monstruo legendario y éstas crecían duplicadas de inmediato. En este contexto implica que los legisladores no pueden modificar la condición de la ciudad de manera nominal, es decir, intentando cambios formales a través de las leyes, como si la mera legislación pudiera solucionar problemas sociales que dependen en rigor de condiciones de equidad y formación cultural. Obsérvese en lo que sigue el peso adscripto a la tradición en la conservación y encauce de la vida ético-política.

la otra, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas y las demás se siguen automáticamente de las prácticas previas.

427b —¿Qué aspecto de la legislación nos estaría faltando todavía ? –dijo.

Y yo contesté:

—A nosotros ninguno; no obstante a Apolo, el de Delfos, le restan las mayores, mejores y principales de las leyes.[18]

—¿Cuáles? –dijo él.

—Las relacionadas con la erección de templos, los sacrificios y demás cuidados a los dioses, dáimones y héroes. También con respecto a las tumbas de los muertos y cuantas ceremonias deben hacerles los de aquí para que ellos presten su auxilio. Pero nosotros no
427c sabemos de esto y en la construcción de la ciudad no nos dejaremos convencer por ningún otro, si somos lúcidos, ni nos valdremos de un intérprete que no sea el ancestral.[19] Sin duda este dios, intérprete ancestral de estos asuntos para todos los hombres, interpreta sentado en el medio de la tierra, sobre su ombligo.

—Estás totalmente en lo cierto –dijo–. Así hay que hacer.

[18] La declaración alude a la convicción tradicional de que Apolo estaba comprometido con la esfera civil y política, como testimonia el hecho de que, toda vez que alguien organizaba la instalación de una colonia, realizaba una consulta oracular en Delfos.

[19] En Atenas existía un cuerpo de *exegetaí* o intérpretes, formado por tres miembros y dedicado a arbitrar en cuestiones religiosas y tal vez éticas. Apolo era, a través del oráculo, el elector de algunos de sus miembros gracias a su capacidad de intérprete ancestral. Como queda claro, su función es universal en tanto Delfos es considerado como centro del mundo. Véase J. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford, OUP, 1994, cap. III.

6. —Así pues, para ti la ciudad, hijo de Aristón, ya estaría fundada —dije yo—.[20] Después de esto, tras 427d
conseguirte de algún lado una luz adecuada, analiza tú mismo (e invita a tu hermano, a Polemarco y al resto) si podemos ver dónde estaría la justicia y dónde la injusticia, en qué difieren entre sí y cuál de ellas debe poseer un hombre para ser feliz, ya sea que esta condición pase inadvertida o no a todos los dioses y los hombres.

—Te equivocas —dijo Glaucón—, pues prometiste investigar partiendo de la base de que era sacrílego 427e
para ti no ayudar a la justicia por todos los medios a tu alcance.

—Es cierto lo que me recuerdas —contesté—, y así hay que hacer, efectivamente. Pero es preciso que ustedes me asistan.

—Así lo haremos —dijo.

—Tengo la esperanza —dije yo— de descubrirlo así. Creo que nuestra ciudad, si efectivamente ha quedado bien construida, es perfectamente buena.

—Forzosamente —dijo.

—Asimismo, es claro que es sabia, valiente, moderada y justa.[21]

[20] Se da por terminada la construcción de la ciudad que ha comenzado en II.372e, para pasar al análisis de las relaciones entre el individuo y la ciudad de acuerdo con el Principio de Paralelismo Estructural que se planteó en II.368d ss.

[21] Adam señala este pasaje como el más antiguo de la literatura griega donde se enumeran explícitamente las "virtudes cardinales", con un antecedente en Jenofonte, *Memorabilia*, III.9.1-5. Junto a estas cuatro excelencias, en numerosos diálogos de Platón aparece la piedad o religiosidad (*hosiótes*), por ejemplo *Protágoras*, 329c, *Laques*, 199d, , *Gorgias*, 507b, *Menón*, 78d. Esta lista está obviamente condicionada por el objetivo de asignar una cualidad especifica a cada una de las clases de la ciudad y del individuo identificando a la justicia como equilibrio entre esas clases.

—Claro.

—Si descubrimos en ella alguno de estos rasgos,
428a ¿lo que queda será lo que no ha sido descubierto?

—Por supuesto.

—Por lo tanto, es como en el caso de cuatro cosas cualquiera: si hubiésemos buscado una sola de ellas en algún lado, cuando la hubiésemos reconocido sería suficiente para nosotros, mientras que si primero hubiésemos descubierto las otras tres, por eso mismo habríamos descubierto lo que buscábamos, pues es claro que no hubiese sido otra cosa que lo que queda.

—Tienes razón —dijo.

—Y entonces, en este caso, dado que son precisamente cuatro, ¿no hay que investigar de la misma manera?

—Claro.

428b —Me parece, ciertamente, que lo primero que se hace visible en este ámbito es la sabiduría. Incluso aparece algo raro en ella.

—¿Qué cosa? —dijo él.

—Me parece que la ciudad que descubrimos es en realidad sabia porque es hábil para deliberar.[22] ¿No?

—Sí.

—Y es claro que eso mismo, la habilidad para deliberar, es un cierto conocimiento, pues los hombres deliberan bien no por ignorancia, sino por conocimiento.

—Está claro.

—Y hay ciertamente en la ciudad conocimientos numerosos y variados.

— ¿Cómo no?

22 Véase I.348d.

–¿Acaso debe decirse que la ciudad es sabia y hábil para deliberar por el conocimiento que poseen los carpinteros?

–De ningún modo –dijo–. Por ese conocimiento 428c
puede decirse, en cambio, que es hábil en carpintería.

–Por lo tanto, por el conocimiento de los objetos de madera no hay que llamar sabia a la ciudad que delibera sobre cómo podría hacerlos más perfectos.

–No, por supuesto.

–¿Y qué? ¿Será por el conocimiento de los objetos de bronce o algún otro por el estilo?

–Tampoco por algo así –dijo.

–Ni tampoco por el conocimiento de la producción del fruto de la tierra, sino que por ese conocimiento sería hábil en agricultura.

–Me parece que sí.

–¿Entonces qué? –dije yo–. ¿Existe un cierto conocimiento en algunos individuos de la ciudad que
acabamos de construir por el cual no se delibere so- 428d
bre uno de los aspectos de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, es decir sobre el modo en que ella misma podría conducirse perfectamente con ella misma y con las otras ciudades?

–Existe, ciertamente.

–¿Cuál es –dije yo– y en quiénes está?

–Es el conocimiento de la custodia –dijo él– y está en los gobernantes, esos que recién denominábamos perfectos guardianes.[23]

Saber para la ciudadanía entera

[23] La puntualización de que debe existir una supervisión vigilante que tome en cuenta la totalidad de la comunidad se debe a que Platón tiene en mente la tripartición del alma desarrollada poco más abajo, respecto de la cual la parte racional tendrá la misma función.

—Y entonces gracias a este conocimiento, ¿cómo llamas a la ciudad?

—Hábil para deliberar —dijo él— y realmente sabia.

—Entonces —dije yo—, ¿crees que en nuestra ciu-
428e dad habrá más orfebres o más de estos verdaderos guardianes?

—Más orfebres —dijo.

—Y entre los que reciben su nombre por tener un determinado conocimiento —dije—, ¿los guardianes no serían muchísmos menos que todos los otros?

—Absolutamente.

—Por lo tanto, una ciudad fundada según principios naturales sería sabia en su conjunto por su clase más pequeña, es decir por la parte de ella en la cual se da el conocimiento, la que la defiende y gobierna.
429a Además de esto, según parece, resulta ínfimo en número este grupo al que le corresponde participar de este conocimiento, que es el único entre los demás conocimientos que debe ser llamado sabiduría.

—Lo que dices es totalmente cierto —dijo.

—En consecuencia, no sé de qué manera, pero hemos descubierto uno de los cuatro rasgos que buscábamos[24] y en qué parte de la ciudad se funda.

—A mí me parece, por cierto —dijo—, que se lo ha encontrado satisfactoriamente.

7. —Y no es muy difícil ver la valentía misma y el lugar de la ciudad en que se halla, en virtud del cual la ciudad debe recibir el nombre de valiente.

—¿Cómo?

[24] Véase 427e-8a.

—¿Quién podría llamar cobarde o valiente a una 429b
ciudad —dije yo—, si mira otra cosa que la parte que combate y va a la guerra por ella?

—Nadie, si es que realmente mira otra cosa —dijo.

—Sin duda creo que, si los demás hombres en la ciudad son cobardes o valientes, no sería relevante para que la ciudad fuese de una u otra manera —dije.

—No.

—Por lo tanto, la ciudad es valiente por una parte suya, porque tiene en ella esa capacidad que retendrá en toda circunstancia la opinión de que las 429c
cosas terribles son las mismas y de las características que el legislador consignó en la educación.[25] ¿O no llamas valentía a esto?

—No entendí mucho lo que dices —dijo—. Dilo otra vez.

—Quiero decir —contesté— que la valentía es una clase de retención.

—¿Qué tipo de retención?

—La retención de la opinión acerca de cuáles y cómo son las cosas terribles, que ha sido inculcada por la ley a través de la educación. Y con esta retención en toda circunstancia me refería a perseverar en esta opinión aunque se esté en medio de pesares, placeres, deseos o miedos y a no rechazarla. Incluso 429d
estoy dispuesto a hacer una comparación con algo que me resulta similar, si quieres.

—Claro que quiero.

—¿No sabes —dije yo— que los tintoreros, cuando quieren teñir lana para que sea púrpura, primero eli-

[25] Véase III.386a-387c. Sobre el sentido de *deinós*, véase I.337a y nota *ad loc.*

gen entre los colores algo que sea naturalmente blanco, luego lo preparan cuidándolo con no poco esmero para que reciba el nuevo color con la mayor fuerza
429e posible y sólo luego lo tiñen? Así, lo que se tiñe de esta manera se vuelve indeleble y ningún lavado (ya sea con o sin jabón) puede quitar de ellos su fuerza. Por el contrario, si el tejido no tiene esta preparación, si alguien tiñe con otros colores básicos o si no toma estos cuidados, sabes cuál es el resultado.

—Sé que no sólo se borran –dijo– sino que queda gracioso.

—Precisamente –dije yo–; imagina que también nosotros estábamos elaborando en lo posible algo
430a parecido cuando elegíamos a los soldados y los educábamos en la música y en la gimnasia. No creas que intentábamos otra cosa que hacer que, al ser convencidos, se impregnaran de las leyes, como de una tintura, para que su opinión de las cosas terribles y las demás fuese indeleble, por medio de la adquisición de una naturaleza y una enseñanza convenientes. Así, intentábamos que la tintura no se les saliera con los jabones, aunque fuesen abrasivos terribles como
430b el placer, que es más terrible que la soda de Calestra[26] y la lejía para hacer esto, y también la pena, el miedo y el deseo, que superan a cualquier otro jabón. A este tipo de capacidad y preservación de la opinión correcta y legítima acerca de lo que es terrible o no en toda circunstancia la llamo y denomino valentía, a no ser que quieras decir alguna otra cosa.

—No digo nada –dijo él–, pues me parece que no

26 Calestra es el nombre del lago de Macedonia del que se extraía esta soda.

crees que sea duradera la opinión correcta sobre estos asuntos que ha surgido sin educación, como la del animal o la del esclavo, y le das un nombre diferente y no valentía.

–Dices toda la verdad –respondí. 430c

–Entonces acepto que esto es la valentía.

–Acéptala como rasgo de la ciudad[27] –dije yo– y la aceptarás con toda rectitud. Pero si quieres, volveremos a traer a cuento este punto todavía mejor más tarde, pues hace un momento no estábamos investigando eso sino la justicia. Sobre la investigación de este asunto, entonces, según creo, es suficiente.

–Está bien –dijo.

8. –En rigor, es necesario observar todavía dos cosas que faltan en la ciudad –dije yo–: la modera- 430d
ción y el propósito de todo lo que investigamos, la justicia.

–Por supuesto.

–Entonces, ¿cómo podríamos descubrir la justicia, para no ocuparnos más de la moderación?

–En realidad –dijo–, ni lo sé ni querría que la justicia se dejase ver primero, si en adelante no vamos a analizar la moderación. En todo caso, si quieres complacerme, analiza ésta antes que aquélla.

–Muy bien –dije yo–. Eso quiero, no vaya a ser que cometa una falta.

27 Se trata de la valentía en sentido político alcanzada gracias a la valentía de los soldados en la esfera pública, en contraposición a otro tipo de atrevimiento atinente a los asuntos privados. Como Adam señala, se trata de una clase de valentía sustentada en la opinión y en lo que la ley establece como tal, y no generada por el verdadero conocimiento de las Formas (véase III.414b y nota *ad loc.*). No obstante, la coherencia del sistema de normas provee un *status* de conocimiento más firme que el de la mera opinión correcta que podría ser aleatoria y ocasional.

—Analizalo, entonces —dijo.

430e —Se debe analizar así —dije—. Vista desde aquí, la moderación se parece más que las cualidades anteriores a una coherencia y una armonía.[28]

—¿Cómo?

—La moderación es un cierto orden, es decir un autodominio frente a ciertos placeres y deseos, según dicen, cuando afirman no sé bien en qué sentido "ser amo de uno mismo".[29] También se aplican otras expresiones similares como señales de esta cualidad. ¿O no?

—Claro —dijo.

—¿La expresión "ser amo de uno mismo" no es graciosa? Pues el que es amo de sí mismo sería tam-
431a bién esclavo de sí mismo, y así el esclavo sería amo, pues en todas las expresiones se hace referencia al mismo hombre.

—¿Cómo no?

[28] En tanto pluralidad de elementos, la moderación (*sophrosýne*) se define como una coherencia y armonía, y se convierte en el eslabón con el que se pasa a la discusión sobre la naturaleza y composición del alma. Obsérvese la red semántica propia de la música con la que se habla de la moderación, que evoca el tipo de educación que la produce: *symphonía* (431e5, 432a8), *harmonía* (431e4), *kósmos* (431e6), etc.

[29] La fórmula *tò kreítto hautoû*, "ser amo de uno mismo", significa a la vez "ser más poderoso que uno mismo". Se utiliza para hablar de la moderación definida como un autodominio (*enkráteia*) y da lugar al tópico de la falta de ese autodominio o incontinencia (*akrasía*), plásticamente planteada entre los latinos por Ovidio en la fórmula "veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo a lo peor" (*Metamorfosis*, VII.20). El planteo de Platón supone un sujeto con dos intenciones enfrentadas, una proveniente de sus apetitos y otra de su racionalidad. El tratamiento específico se desarrolla en 436a ss. y notas *ad loc.* Platón trata el problema extensamente en *Protágoras*, 355e ss., que es retomado por Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, VIII.3 y constituirá en la tradición posterior uno de los temas centrales de la ética.

–Sin embargo –dije yo–, me parece que esta fórmula quiere decir que en el mismo hombre, en su alma, hay una parte mejor y otra peor. Cuando lo mejor por naturaleza domina sobre lo peor, se aplica la expresión "ser amo de uno mismo" y sin duda se le hace un elogio. Por el contrario, cuando por mala educación o alguna mala compañía la parte mejor, más pequeña, es dominada por la peor que es mucho mayor, se la censura y se le dice a modo de reproche "esclavo de sí mis- 431b
mo" y "desenfrenado" al que tiene esa condición.

PARTES MEJOR Y PEOR del ALMA

–Estoy de acuerdo –dijo.

–Mira, entonces –dije yo–, nuestra nueva ciudad y descubrirás que en ella se da el primero de estos dos casos. Podrás decir con justicia que se la llama "ama de ella misma", dado que aquello cuya parte mejor gobierna a la peor es y debe ser llamado "moderado" y "amo de sí mismo".

–Estoy mirando –dijo– y tienes razón.

–Así pues, cualquiera podrá descubrir numerosos y variados deseos, placeres y penas especialmen- 431c
te en los niños, las mujeres y los esclavos y en la mayoría mediocre de los hombres llamados libres.

–Absolutamente.

–Pero los placeres simples y mesurados conducidos por el raciocinio con inteligencia y opinión correcta los encontrarás en pocos hombres, los que en naturaleza son mejores y a la vez han sido educados mejor.

–Es verdad –dijo.

–¿Acaso no ves presentes en tu ciudad los deseos de la multitud de hombres mediocres domina- 431d
dos por los deseos y la sensatez de la minoría, es decir de los más razonables?

–Sí –dijo.

9. –Por lo tanto, si se debe decir de una ciudad que es ama de sus placeres, sus deseos y de ella misma, debe decirse de ésta.

–Totalmente –dijo.

–Y de acuerdo con todo esto, ¿no es también moderada?

–Y mucho –dijo.

–Y si a su vez en otra ciudad existe unidad de
431e opinión en los gobernantes y los gobernados acerca de quiénes deben gobernar, también podría existir esto en la nuestra. ¿O no lo crees así?

–Muy firmemente –dijo.

–¿Y en cuál de las clases de ciudadanos dirás que está ínsito el ser moderado cuando tienen esta cualidad? ¿En los gobernantes o en los gobernados?

–En ambos, quizá –dijo.

–Entonces –dije yo–, ¿ves que recién previmos adecuadamente que la moderación se parece a una cierta armonía?

–¿Por qué?

–Porque a diferencia de la valentía y la sabidu-
432a ría, que, aunque estaban cada una en una parte, hacían a la ciudad una sabia y la otra valiente, la moderación no actúa así, sino que simplemente se despliega en la totalidad haciendo que los más débiles, los más fuertes y los intermedios canten al unísono en sensatez, si prefieres, o si prefieres en fueza, y si no en cantidad, en riquezas o lo que sea. En vistas de esto podríamos decir con total corrección que la moderación es este acuerdo, esta coherencia natural entre lo peor y lo mejor sobre cuál

de los dos debe gobernar tanto en la ciudad como 432b
en cada individuo.[30]

–Estoy totalmente de acuerdo –dijo.

–Bien –dije yo–. Se detectaron tres cualidades en nuestra ciudad, según me parece. La clase restante por la cual la ciudad participaría además de la excelencia, ¿cuál sería? Es claro que eso es la justicia.

–Claro.

–Entonces, Glaucón, ahora sí que debemos, como los cazadores, rodear una mata prestando atención, para que la justicia no se nos escape y no se haga invisible desvaneciéndose. Sin embargo es evidente 432c
que está por aquí. Mira entonces y esfuérzate en identificarla. Si por casualidad la ves antes que yo, seguramente me la podrás mostrar.

–¡Ojalá! –dijo–. Pero antes bien, contarás conmigo con mayor mesura si debo limitarme a seguirte y poder ver lo que me señalas.

–Acompáñame –dije yo–, una vez que hayas hecho conmigo una súplica a los dioses.

–Lo haré. Simplemente guíame –dijo él.

–En rigor –proseguí–, este lugar parece inaccesible y sombrío. Realmente es oscurso y difícil de analizar, pero se debe avanzar igual.

–Sin duda hay que avanzar –dijo. 432d

Y yo, al darme cuenta, dije:

[30] La moderación en tanto autodominio es un rasgo de todos los ciudadanos, que deben poder refrenar sus deseos de tomar el poder y ocasionar con ellos los desaguisados que se plantean en la "alegoría de la nave", VI.487e ss. Del mismo modo, en el individuo la moderación tendrá que ser rasgo de todas las partes del alma, ya que consistirá en el acuerdo que evite la incontinencia. Sobre la estructura y funcionamiento de este rasgo reposa la identificación de las partes del alma. Véase 436a-441c y notas *ad loc.*

–¡Eh! ¡Eh! ¡Glaucón! Es posible que tengamos una huella, y me parece que de ningún modo se nos va a escapar.

–Me das una buena noticia –dijo él.

–En realidad –dije yo–, nos pasó algo estúpido.

–¿Qué cosa?

–Dichoso amigo, parece que hace tiempo, desde el inicio, rodaba delante de nuestros pies y no lo descubrimos, sino que estuvimos absolutamente cómicos y, como los que a veces con algo en las manos
432e buscan eso que ya tienen, tampoco nosotros lo veíamos y buscábamos más adelante. Tal vez precisamente por eso se nos escapaba.

–¿A qué te refieres? –dijo.

–Quiero decir –contesté– que me parece que antes, mientras hablábamos y nos escuchábamos a nosotros mismos, no comprendíamos que de alguna manera estábamos hablando de la justicia.

–Es largo el proemio –dijo– para quien está deseoso de escuchar.

433a 10. –Fíjate si acaso estoy diciendo algo razonable –agregué yo–, pues lo que planteábamos desde el principio que se debía hacer en toda circunstancia cuando estábamos construyendo la ciudad es, según parece, la justicia o una forma de ella. Indudablemente postulamos y repetimos, si recuerdas, que cada uno debería ejercer una sola de las actividades de la ciudad para la cual su naturaleza fuera más hábil.

–Lo dijimos, claro.

–Y también que la justicia es hacer cada uno lo suyo y no dedicarse a múltiples actividades lo he-
433b mos escuchado de muchos otros, y nosotros mismos lo hemos dicho muchas veces.

–Lo hemos dicho, en efecto.

–Entonces, amigo mío –dije yo–, parece que la justicia consiste de alguna manera en hacer cada uno lo suyo. ¿Sabes de dónde infiero eso?

–No, dímelo –dijo.

–Me parece –dije yo– que la cualidad que queda tras analizar en la ciudad la moderación, la valentía y la sabiduría es lo que mientras está presente confiere a las demás la capacidad para surgir y, cuando surgen, la capacidad para conservarse. En rigor, dijimos que la justicia sería el elemento restante, si descubríamos las otras tres cualidades.[31] 433c

–Necesariamente –dijo.

–Pero entonces –dije yo–, si fuera necesario discriminar cuál de estas cualidades al surgir hará en mayor grado que nuestra ciudad se vuelva enteramente mejor, sería difícil decidir si es la concordia de opinión entre gobernantes y gobernados, o la retención en los soldados de la opinión legítima sobre lo que es terrible y lo que no lo es, o la sabiduría y la 433d
voluntad de custodia presente en los gobernantes, o lo que la hace enteramente buena al darse en el niño, la mujer, el esclavo, el hombre libre, el artesano, el gobernante y el gobernado, es decir que cada uno haga lo suyo, para ser uno solo, y no interfiera con actividades ajenas.

[31] Con este argumento en el que de la justicia derivan otras cualidades y actos honrosos se retoma de alguna manera la definición de sentido común ofrecida por Céfalo en I.331a, pero resignificándola sobre la noción de función propia y de su aplicación simultánea al plano individual y político. Así, "dar a cada uno lo suyo" deja de tener aplicación casuística y se convierte en "que cada uno haga lo suyo", es decir lo que conviene a su naturaleza, y satisfaga al mismo tiempo su vocación y las necesidades comunitarias, de donde surgirán relaciones interpersonales positivas.

—Es difícil decidir —dijo—. ¿Cómo no?

—Por lo tanto, la capacidad de hacer cada uno lo suyo en la ciudad compite, según parece, con la sabiduría, la moderación y la valentía en lo que hace a la perfección de la ciudad.

—Y mucho —dijo.

—¿Acaso propondrías que la justicia compite con ellas en lo que hace a la perfección de la ciudad?

—Totalmente.

433e —Examina si vas a afirmar eso también en este caso. ¿Acaso les prescribirás en la ciudad a los gobernantes que dicten sentencias en los procesos judiciales?

—Por supuesto.

—¿Y dictarán sentencias ordenando otra cosa que ésta: que nadie tome lo ajeno ni sea privado de sus cosas?

—No ordenarán nada diferente.

—¿Porque es justo?

—Sí.

—Por lo tanto, en este caso, ¿habría que estar de
434a acuerdo en que la justicia es poseer lo propio y ejercer la propia actividad?

—Es eso.

—Observa si aceptas lo mismo que yo. ¿Te parece que dañaría mucho a tu ciudad que un carpintero intentase ejercer la función de un zapatero o un zapatero la de un carpintero, o que se intercambiasen mutuamente sus herramientas o sus puestos, o que uno mismo intentase ejercer ambos oficios de modo que todo se entremezclara?

—Para nada —dijo.

—Pero creo que cuando algún otro que es por na-

turaleza artesano o comerciante, animado por la riqueza, la muchedumbre, la fuerza o alguna otra co- 434b
sa por el estilo, intenta unirse a la clase del guerrero o uno de los guerreros intenta unirse a la del consejero o guardián, aunque sea indigno, de ello e intercambian sus herramientas y sus puestos, o cuando un mismo hombre intenta ejercer al mismo tiempo todas las tareas, creo que en este caso también a ti te parece que esta variación en ellos y esta interferencia de ocupaciones es la ruina para la ciudad.

–Totalmente.

–Por lo tanto, dado que son tres las clases, la interferencia y la variación de ocupaciones es el mayor daño para la ciudad y con toda corrección podría ser 434c
llamado crimen.

–Sin duda.

–Y al mayor crimen contra la propia ciudad, ¿no lo llamarás injusticia?

–¿Cómo no?

11. –Por lo tanto, eso es la injusticia. Como alternativa digámoslo así: cuando el grupo trabajador, el auxiliar y el guardián cumplen con su función y hacen en la ciudad cada uno lo suyo, contrariamente a lo dicho antes, ¿habría justicia y harían justa a la ciudad?

–No me parece que sea de otro modo que éste –dijo él.

–No lo digamos todavía con excesiva firmeza 434d
–dije yo–, pero si llegamos a estar de acuerdo en que esta fórmula se aplica también a cada uno de los hombres y que allí hay justicia, lo aceptaremos ya sin reservas. ¿Qué podríamos decir en ese caso? Y si no, entonces analizaremos otro aspecto. Pero ahora

terminemos el análisis que planeábamos, según el cual, si intentáramos contemplar primero la justicia en algo mayor que la posea, sería más fácil ver cómo
434e es en un solo hombre[32]. Entonces creímos que ese elemento mayor era la ciudad y la construimos lo más perfecta que pudimos, sabiendo bien que la justicia se encontraría en la ciudad buena. Entonces, lo que allí se nos reveló, transmitámoslo al individuo y, si concuerda, estará bien. Por el contrario, si algo dis-
435a tinto aparece en el individuo, lo pondremos a prueba volviendo a la ciudad y, al analizar frotando rápidamente uno con otra, haremos que brille la justicia como al frotar leños secos. Cuando surja claramente, la consolidaremos en nosotros mismos.

—Sin duda propones un análisis metódico y así hay que hacer —dijo.

—Entonces —dije yo—, cuando alguien dice que una cosa más grande y una más pequeña son lo mismo, ¿son diferentes precisamente por lo que hace que se les diga "lo mismo", o eso es lo que hace que sean similares?

—Es lo que hace que sean similares —dijo.

435b —Por lo tanto, ¿el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que respecta a la forma misma de la justicia, sino que será similar?

—Será similar —dijo.

—Pero la ciudad parecía ser justa precisamente porque, estando presentes en ella los tres grupos naturales, cada uno hacía lo suyo, y además era moderada, valiente y sabia por las condiciones morales y el temple de estos mismos grupos.

32 Véase II.369a.

—Es verdad —dijo.

—Por consiguiente, amigo mío, así valoraremos al individuo que tenga en su alma estas mismas clases, y por tener las mismas condiciones merecerá 435c
con toda licitud los mismos nombres que la ciudad.

—Es totalmente forzoso —dijo.

—Hete aquí, maravilloso amigo, que hemos caído en un insignificante análisis sobre el alma: si tiene en ella estas tres clases o no.

—Me parece que no es nada insignificante —dijo—. De todos modos, Sócrates, quizás es verdadero el dicho de que son arduas las cosas bellas.

—Es evidente —dije yo—. Ten bien en cuenta, Glaucón, que, en mi opinión, con estos métodos que veni- 435d
mos usando en estos argumentos nunca podremos captar este asunto adecuadamente, pues el camino que conduce a ello es otro más largo y más completo.[33] De todas maneras, quizá este método se ajuste adecuadamente a lo que se ha dicho y examinado.

—¿No hay que estar conforme? —dijo—. Para mí en este momento sería suficiente.

[33] Este método es la comparación de rasgos entre la organización de la ciudad y del alma humana según el Principio de Paralelismo Estructural. T. Szlezák señala este lugar como uno de los "pasajes de retención de información", en los cuales Platón alude a parte de su doctrina desarrollada sólo de manera oral en el marco de la Academia, usualmente referida como "enseñanzas no escritas" (*ágrapha dógmata*). La mención de un camino de investigación "más largo y más completo" que conduce a la respuesta buscada es visto como un signo del silencio expreso del filósofo. Expresiones e intenciones similares encuentra este crítico en 504a4-b7, 504c9-d8, 506c11-e7, 509c-10, 532d6-53a5, 534a5-c5 y 611b7-612a6. Véase T. Szlezák, *Reading Plato*, New York, Routledge, 1999. Sin embargo, especialmente en este caso esta tesis falla, ya que la adopción de este "camino largo" que aquí se pospone es explícita en 504b ss., de modo que no hay retención de información sino un retraso del tratamiento más específico.

—A mí también, efectivamente, me bastará completamente —dije.

—No desfallezcas, entonces —dijo—, y sigue el análisis.

—¿Acaso —dije yo— es totalmente necesario acor-
435e dar que existen en cada uno de nosotros las mismas clases y caracteres que hay en la ciudad? Pues no llegan allí de otro lado. Sería gracioso si alguien creyera que la clase impulsiva no surge en las ciudades a partir de los individuos que poseen esta característica, por ejemplo los de Tracia y Escitia y en general las regiones del norte, o la tendencia a amar el saber
436a que cualquiera podría referir especialmente a nuestra ciudad, o la de amar las riquezas que caracteriza sobre todo a los fenicios y los de Egipto.

—Y mucho —dijo.

—Ciertamente, esto es así —dije yo— y no es nada difícil de reconocer.

—Para nada.

12. —Pero ya es más difícil saber si hacemos todo con lo mismo o si, dado que son tres, cada parte hace algo diferente. Quiero decir, si comprendemos con una, tenemos impulsos con otra de las partes que hay
436b en nosotros y a su vez con una tercera deseamos los placeres del alimento y la procreación y todos cuantos se le asocian, o si cuando emprendemos algo hacemos cada cosa con el alma entera. Estas serán las dificultades a explicar dignas de consideración.[34]

[34] El argumento que aquí comienza, y que apunta a probar que la razón y la parte apetitiva son diferentes, constituye un prototratamiento del problema de la incontinencia (*akrasía*), que se había caracterizado en IV.430c ss. Para ello se comienza por plantear el caso de la sed como prototipo de deseo de la parte

—Me parece bien —dijo.

—Intentemos definir, entonces, si son lo mismo entre sí o si son diferentes.

—¿Cómo?

—Es claro que lo mismo no querrá hacer o padecer cosas contrarias al mismo tiempo en el mismo sentido en relación con lo mismo, de modo que si descubrimos que pasa eso en una misma situación, 436c sabremos que no era la misma parte la que actuaba, sino más de una.

—Bien.

—Analiza lo que digo.

—Habla —dijo.

—¿Es posible, acaso —dije—, que lo mismo esté quieto y se mueva al mismo tiempo en el mismo sentido?

—De ningún modo.

—Acordemos, por cierto, con más precisión todavía, para que andando el tiempo no terminemos discutiendo. Sin duda, si acerca de un hombre que está quieto y mueve las manos y la cabeza alguien dijera que ese mismo hombre está quieto y al mismo tiempo se mueve, no juzgaríamos que debe decirse eso, creo, sino que una parte de él está en reposo y 436d otra parte se mueve. ¿No es así?

—Así es.

—Entonces, si quien dice esto se hiciera todavía más el gracioso declarando con sutileza que los trompos, cuando giran sobre sí mismos fijos sobre la punta, están totalmente quietos y al mismo tiempo

---

apetitiva que en sí mismo se dirige a su objeto sin agregar cualidades determinadas. Véase nota siguiente.

se mueven, y que también cualquier otro objeto que gira en círculo sobre un punto de apoyo hace lo mismo, no lo admitiríamos, porque sus partes en ese momento no están quietas y giran en el mismo sen-
436e tido. Contrariamente, diríamos que tienen un eje y una circunferencia en ellas, y que en cuanto al eje están quietos, pues éste no se inclina en ningún sentido, pero en cuanto a la circunferencia se mueven en círculo, y cuando el eje se inclina a la derecha o a la izquierda, hacia adelante o hacia atrás al mismo tiempo que gira, entonces ya no está de ningún modo quieto.

—Correcto –dijo.

—Por lo tanto no nos asombrará lo que se diga sobre estas cosas, ni se nos convencerá de que alguna vez lo mismo al mismo tiempo en el mismo sen-
437a tido y en relación con lo mismo pueda experimentar, ser o hacer cosas contrarias.

—A mí no me convencerán –dijo.

—Pero no obstante –dije yo–, para que no estemos forzados a entrar en dilaciones para combatir todo este tipo de discusiones y asegurar que no son verdaderas, avancemos suponiendo que esto es así, tras acordar que, si aparece en un momento alguna cosa diferente de lo que establecimos, todo lo que dedujimos a partir de eso será anulado.

—Sin duda es preciso hacer eso –dijo.

437b 13. —Entonces –dije yo–, ¿plantearías que todo esto, aprobar frente a negar, desear conseguir algo frente a rechazarlo, atraer frente a alejar, son pares de opuestos, ya sea que se trate de acciones o de afecciones, pues en eso no diferirán en nada?

—Efectivamente, son opuestos –dijo él.

–¿Entonces qué? –dije yo–. La sed, el hambre y los deseos en general y, a su vez, querer y pretender, ¿no colocarías todo eso en las mismas clases aludidas antes? ¿No dirás que el alma de quien desea bus- 437c
ca aquello que desea o procura eso que pretende tener o, a su vez, en cuanto tiene ganas de conseguir algo, se da permiso a sí misma como si alguien le preguntara, aspirando a que se produzca?

–Sí.

–¿Y qué? No pretender, no querer y no desear, ¿no sostendremos que pertenecen al grupo de rechazar y alejar de sí, es decir al grupo totalmente contrario al anterior?

–¿Cómo no?

–¿En ese caso, ¿diremos que existe una clase de 437d
deseos que tienen estos rasgos y que los más evidentes son los que llamamos sed y hambre?

–Lo diremos –dijo él.

–¿Y la primera es el deseo de beber, en tanto que la otra es el deseo de comer?

–Sí.

–¿Entonces la sed en tanto tal sería el deseo en el alma de algo más que de lo que decimos? Por ejemplo, ¿la sed es acaso la sed de bebida caliente o fría, o de mucha o poca, o, en una palabra, de una bebida determinada? ¿Acaso si una sensación de calor se sumara a la sed, se presentaría más el deseo de 437e
bebida fría, pero si estuviera presente la sensación de frío, se presentaría el deseo de bebida caliente? ¿Y si la sed fuera mucha, agravada por la cantidad, se presentará la sed de mucha bebida, y si fuera poca, la de poca? ¿Y al contrario la sed en sí misma nunca origina el deseo de otra cosa sino de lo que le es natural,

es decir, de bebida y, a su vez, el hambre origina el deseo de alimento?

—Así —dijo—, cada deseo en sí mismo es sólo de aquello que le es natural, y lo que se le suma es lo que produce el deseo de una u otra cosa determinada.

438a —Pues bien, que ninguno quiera confundirnos, —agregué— por no haber considerado este asunto, de que nadie desea bebida, sino bebida de buena calidad, ni comida, sino comida de buena calidad, pues en efecto todos desean cosas buenas. Entonces, si la sed es un deseo, sería un deseo de algo de buena calidad, ya sea de bebida o de otra cosa, y así en los demás casos.[35]

—Quizá podría parecer que el que dice eso presenta un argumento razonable —dijo.

—Y sin embargo —dije yo—, cuantas cosas son re-
438b lativas a algo, unas tienen un rasgo determinado y se relacionan con algo que tiene ese rasgo determinado, según me parece, mientras que las otras son cada una una cosa determinada y se relacionan con cosas determinadas.

35 Con este ejemplo de la sed, a Platón le interesa señalar especialmente que la parte apetitiva no desea su objeto como resultado de haberlo evaluado como bueno, ya que la evaluación de ese rasgo corresponderá a la parte racional, y por eso puede suceder que haya tendencia hacia algo pero que la razón lo rechace por no considerarlo bueno. Este problema de la incontinencia aclara el sentido en que debe entenderse la afirmación de VI.505d-506a, donde se explica que toda alma en toda circunstancia y toda ella busca el bien y no se conforma con la apariencia de lo bueno, que aparentemente riñe con el fenómeno de la *akrasía*. En rigor, en ese contexto, cuando se dice que el alma persigue siempre el bien, se da por sentado que existe un acuerdo previo entre los deseos de las distintas partes del alma. Precisamente cuando no lo hay, se produce el caso de incontinencia que estudia este pasaje y que se caracteriza y explica por un choque de "voluntades" entre las distintas partes del alma.

—No entendí —dijo.

—¿No entendiste —dije— que lo mayor es así porque es mayor que otra cosa?

—Por supuesto.

—¿No es mayor respecto de algo menor?

—Sí.

—Y lo que es mucho mayor lo es respecto de algo mucho menor. ¿O no?

—Sí.

—¿Acaso también podemos decir que algo antes fue mayor respecto de algo que antes fue menor y lo que será mayor lo será respecto de lo que será menor?

—Por supuesto —dijo él.

—Y en el caso de más en relación con menos, el doble en relación con la mitad y toda esa clase de co- 438c
sas, y a su vez lo más pesado en relación con lo más liviano, lo más rápido en relación con lo más lento, y además lo caliente en relación con lo frío y todas las cosas similares, ¿acaso no sucede lo mismo?

—Absolutamente.

—¿Y que sucede con los conocimientos?[36] ¿No

[36] La caracterización de las entidades relativas está planteada como la relación entre objetos tomados en sí, sin cualificación, frente a la relación entre objetos con rasgos determinados. Después de presentar prototipos de rasgos relacionales como mayor y menor, se plantea que el conocimiento en sí se dirige a un objeto de conocimiento sin determinaciones. Una vez que su objeto está cualificado, él mismo deja ya de ser conocimiento general para adaptarse a su relación específica, de modo que se convierte en albañilería, medicina, etc. Así, en el caso de la sed, su denominación debería restringirse al deseo de bebida sin determinaciones, pues la sed de bebida determinada constituiría un fenómeno diferente para el cual la lengua no tiene una denominación específica. Todo este planteo apunta a aislar el caso de la sed en sí, en el cual no hay riesgo de que interfieran otros procesos ajenos al puro deseo de beber. Es interesante notar que en el tratamiento de la incontinencia que hace Aristóteles en *Ética Nicomaquea*,

es de la misma manera? Pues el conocimiento en sí es conocimiento del saber en sí o de cualquier objeto del que se deba postular el conocimiento,[37] mientras que un conocimiento determinado con determinadas cualidades es conocimiento de un objeto determinado con determinadas cualidades. Quiero
438d decir lo siguiente: cuando surgió el conocimiento de la construcción, ¿no fue distinguido de los otros conocimientos de modo que fue llamado albañilería?

—Claro.

—¿Acaso no fue porque era un conocimiento con determinadas cualidades que no es ninguno de los demás?

—Sí.

—¿Y no era que cuando se refería a un objeto con determinadas cualidades surgía un conocimiento con determinadas cualidades? ¿Y así es también en el caso de las otras técnicas y conocimientos?

438e —Es así.

14. —Dime entonces -dije yo- si ahora entendiste lo que quería decirte antes, que cuantas cosas son relativas a otras, unas son únicas y se refieren a cosas únicas y las otras tienen determinadas cualidades y se refieren a objetos con determinadas cualidades. Y no quiero decir que tal como sean los objetos, así serán los conocimientos, como si entonces el conocimiento de individuos sanos y enfermos fuera sano o enfermo y el de lo malo y lo bueno, fuera malo y bueno. Por el contrario, digo que, cuando no se dio el

---

VII.3, se parte del principio opuesto, con ejemplos de deseos de cosas determinadas, como los dulces de 1147b28 ss.

37 La naturaleza del objeto del conocimiento sin determinaciones comienza a tratarse en V.477d ss.

conocimiento del objeto del conocimiento en sí mismo sino de un objeto con determinadas cualidades, por ejemplo lo sano y lo enfermo, sucedió precisamente que surgió un conocimiento con determinadas cualidades, y eso hizo que ya no se lo llamara simplemente conocimiento sino conocimiento médico, agregándole la especificación de la cualidad del objeto.

–Entendí –dijo– y me parece que es así.

–¿Y no sugerirás –dije yo– que la sed está entre 439a
las cosas relativas a otra? Pues la sed, sin duda, es de algo.

–Para mí –dijo él–, es de bebida.

–¿No existirá entonces una sed con determinadas cualidades de una bebida con determinadas cualidades, pues la sed en sí no es de mucho ni de poco, ni de algo bueno ni algo malo, ni, en una palabra, de algo determinado, sino que la sed en sí es naturalmente sólo de bebida en sí?

–Totalmente.

–Entonces, el alma de quien está sediento, en
tanto tiene sed, no quiere otra cosa sino beber. Eso 439b
desea y hacia eso tiende.

–Claro.

–Y si se contiene cuando tiene sed, ¿habría en ella algo distinto de la parte que tiene sed y que lleva al hombre, como a una fiera, a beber? Pues lo mismo, dijimos, no podría producir reacciones contrarias en sí mismo, acerca de lo mismo y al mismo tiempo.

–Sin duda no.

–Del mismo modo, no está bien, creo, decir que las manos del arquero rechazan y atraen al mismo

tiempo el arco, sino que una mano lo rechaza y la
439c otra lo acerca.

—Absolutamente —dijo.

—¿Diremos, en este sentido, que es posible que alguien, cuando tiene sed, no quiera beber?

—Es muy posible —dijo—, y le sucede a muchos muchas veces.

—¿Y qué se podría decir sobre estos casos? —dije yo—. ¿No está en el alma de estos hombres lo que ordena y también lo que impide beber, de modo que la parte que domina es diferente de la que ordena?

—Me parece que sí —dijo.

439d —Pero lo que impide este tipo de cosas, cuando surge, ¿no surge del razonamiento? ¿Y lo que induce y arrastra sobreviene a causa de los padecimientos y de las enfermedades?[38]

—Evidentemente.

—No es absurdo, entonces —dije yo—, que evaluemos que son dos cosas y que son diferentes entre ellas. Una es aquella con la que razona, la que denominamos parte racional del alma, mientras que la otra, con la que desea apasionadamente, siente hambre y sed y huye hacia los otros deseos, es la irracional y apetitiva, amiga de ciertas satisfacciones y placeres.

[38] El corolario de este argumento que comienza en 436a determina que razón y parte apetitiva son dos partes y que la primera se opone cuando no acompaña con su propio deseo lo que atrae a la segunda, dándose lugar de este modo a la incontinencia. Se trata de la situación en la cual no hay un objetivo del alma entera, sino un conflicto que obstaculiza la consecución de la acción o, en caso de no realizarse, el sujeto queda insatisfecho. La oposición surgirá en gran medida del grado de educación del alma y de la alianza que formen la parte racional y la impulsiva, como se tratará inmediatamente. Sobre los deseos de cada una de las tres partes del alma, véase IX.580d ss.

–No sería absurdo sino natural que creyéramos eso –dijo.

–Dejemos definidas, por lo tanto –dije yo–, es- 439e
tas dos clases inherentes al alma. ¿Y qué pasa con la parte con la cual sentimos impulsos? ¿Es una tercera parte o se asimilaría a la naturaleza de una de las otras dos?

–Probablemente se asimilaría a la segunda, la apetitiva –dijo.

–Sin embargo –dije yo–, hay algo que escuché y le doy crédito: Leoncio, el hijo de Aglayón, cuando estaba volviendo del Pireo por afuera del muro septentrional, al ver unos cadáveres caídos al lado del verdugo, tenía en el mismo momento deseos de verlos, pero en el mismo momento también se indignaba y se apartaba, y durante un tiempo estuvo luchando consi- 440a
go mismo y tapándose los ojos, hasta que, dominado por el deseo, abriendo los ojos de par en par y corriendo hacia los cadáveres, dijo: "¡Aquí tienen! ¡Cólmense, malvados, con el bello espectáculo!"

–Yo también lo escuché –dijo.

–Este relato indica precisamente que la cólera a veces lucha contra los deseos, porque es diferente de eso.

–Sin duda lo indica –dijo.

15. ¿Y también con frecuencia advertimos otro caso –agregué– en que, cuando los deseos obligan a 440b
alguien a actuar contra su razonamiento, se recrimina a sí mismo y se irrita contra lo que lo obliga dentro de él y, como si hubiera dos bandos, el impulso de este hombre se vuelve aliado de la razón? Que el impulso se haya asociado a los deseos cuando la razón decide que no hay que oponerse, creo que no

podrás decir que viste que sucediera alguna vez ni en ti mismo ni creo que en ningún otro.

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—¿Y qué pasa —dije yo— cuando alguien cree que
440c comete injusticia? ¿No sucede que cuanto más noble es, tanto menos puede encolerizarse cuando sufre hambre y frío, o padece algún otro pesar de este tipo causado por alguien que él cree que ejecuta un castigo con justicia, y así, como digo, su impulso no quiere alzarse contra él?

—Es verdad —dijo.

—¿Y qué pasa cuando alguien considera que sufre una injusticia? ¿No hierve en rabia, se irrita, se alía con lo que cree justo, padece por hambre, frío y
440d este tipo de pesares con firmeza, y triunfa y no cesa en su nobleza hasta cumplir su cometido o morir o calmarse al ser exhortado por su razón como un perro es exhortado por su pastor?

—Efectivamente —dijo—, creo que es como dices. Precisamente por eso en nuestra ciudad establecimos que los auxiliares, como perros, obedezcan a los gobernantes como a pastores de la ciudad.

—Comprendes bien lo que quiero decir —dije yo—. Quiero saber si además de eso estás considerando también esto.

—¿Qué cosa?

440e —Que sobre la parte impulsiva se nos está revelando lo contrario de hace poco, pues antes creíamos que era algo apetitivo, pero ahora decimos que está lejos de eso y, por el contrario, en el conflicto del alma toma las armas en favor de la parte racional.

—Totalmente —dije.

—¿Acaso entonces es diferente de ella, o una cla-

se de la racional, de modo que no hay tres sino dos clases en el alma, la racional y la apetitiva? ¿O es que de la misma manera que en la ciudad ella contenía tres grupos (el de trabajadores, el de auxiliares y el de 441a
quienes deliberan), así también en el alma está como tercer elemento la parte impulsiva, que es por naturaleza auxiliar de la parte racional, a no ser que sea corrompida por una mala educación?[39]

—Necesariamente es una tercera parte —dijo.

—Sí —dije yo—, si se muestra como algo diferente de la parte racional, como mostró que es diferente de la apetitiva.

—Pues eso no es difícil de mostrar —dijo—, puesto que cualquiera puede ver en los niños que ya desde el nacimiento están llenos de impulso, pero me parece que algunos nunca llegan a participar del razonamiento y la mayoría lo hace mucho después de la niñez. 441b

—Sí, ¡por Zeus! —dije yo—. Es cierto. Incluso en los animales cualquiera puede ver que lo que dices se cumple. Y además de eso también está lo que mencionamos aquí antes, el testimonio de Homero que dice:

> golpeándose el pecho, reprochó a su corazón con estas
> [palabras.[40]

[39] La naturaleza y calidad de la alianza que formen la parte racional y la impulsiva surgirá de la educación recibida. Buena parte de la política cultural de los libros II-III apunta a la educación de dicha impulsividad para que no obstaculice el cumplimiento de la función de cada parte. La calidad de la alianza resultante es variable, donde se revela la calidad de *desideratum* del Principio de Especialización, cuyo instrumento es la educación basada en la naturaleza propia de cada individuo. Véase nuestra Introducción, 5.1.

[40] Homero, *Odisea*, XX.17, citado en III.390d; muestra el sentimiento de Odiseo al ver el comportamiento de los pretendientes en su palacio.

441c Aquí sin duda Homero se refiere claramente a una parte que increpa a la otra: la que reflexiona sobre lo mejor y lo peor increpa a la que se entrega irracionalmente al impulso.

—Estás enteramente en lo cierto —dijo.

16. —Por lo tanto —dije yo—, con suma dificultad hemos salido adelante en esto, y acordamos convenientemente que en la ciudad y en el alma de cada individuo existen los mismos grupos y son iguales en número.

—Eso es.

—Entonces, ¿no es inmediatamente forzoso que por el modo y la causa que una ciudad es sabia también de ese modo y por la misma causa sea sabio el individuo?

—Claro.

—¿Por la causa y el modo en que un individuo es valiente también por eso y del mismo modo es
441d valiente una ciudad, y todo lo demás es igual para ambas en lo que concierne a la perfección?

—Por fuerza.

—Así, Glaucón, creo que diremos que el hombre es justo precisamente del mismo modo en que la ciudad era justa.

—También esto es absolutamente forzoso.

—Y por supuesto, no hemos olvidado para nada que ella era justa precisamente porque, habiendo tres grupos, cada uno hacía lo suyo en la ciudad.

—Me parece —dijo— que no lo hemos olvidado.

—Debemos recordar, por lo tanto, que también cada uno de nosotros, si cada una de las par-
441e tes internas hace lo suyo, será justo porque hará lo suyo.

—Hay que recordarlo bien —dijo él.

—Entonces, ¿a la parte racional le corresponde gobernar, porque es sabia y vela por el alma entera, mientras que a la parte impulsiva le corresponde obedecer y ser aliada de la otra?

—Claro.

—¿Y acaso, como decíamos,[41] la mezcla de música y gimnasia no las hará coherentes, aumentando la intensidad de una, alimentándola con argumentos y en- 442a
señanzas bellos, y relajando, apaciguando y amansando a la otra con armonía y ritmo?

—Enteramente —dijo él.

—Cuando estas dos partes son así criadas y en verdad comprenden y aprenden su función, deberán regir a la parte apetitiva, que efectivamente es en cada uno la parte mayor del alma y por naturaleza es lo más insaciable de riquezas. Deben vigilar que no se colme demasiado de los llamados placeres corporales y, al volverse fuerte, no haga ya lo suyo, sino que 442b
intente esclavizar y gobernar lo que no corresponde a su propio ámbito y arruine la vida entera de todos.

—Por supuesto —dijo.

—¿Acaso —dije yo— también estas dos partes podrían proteger perfectamente de los enemigos externos al alma entera y también al cuerpo, una deliberando y la otra luchando a la saga del que gobierna y cumpliendo con valentía el resultado de la deliberación?

—Eso es.

—Y creo que llamamos valiente a cada indivi- 442c
duo por esta segunda parte, cuando su parte impulsiva persevera a través de penas y placeres en lo

41 Véase III.411e-412a.

que los argumentos prescriben como terrible y lo que no.

—Correcto —dijo.

—Y lo llamamos sabio por esa pequeña parte que gobierna en él y le prescribe estas conductas, esa que además posee conocimiento de lo que es provechoso para cada una de las tres partes y para la totalidad en común.

—Por supuesto.

—¿Y qué? ¿No llamamos a ese hombre modera-
442d do por la amistad y coherencia entre estas partes, cuando la parte rectora y las dos gobernadas opinan igualmente que la parte racional debe gobernar y no se sublevan en su contra?

—En consecuencia, la moderación —dijo él— no es otra cosa que esto, tanto la de la ciudad como la del individuo.

—Y así será justo, efectivamente, del modo y por la causa que mencionamos muchas veces.

—Necesariamente.

—¿Entonces qué? —pregunté yo—. ¿No se nos hará de algún modo menos nítida la justicia, de modo que parezca ser algo diferente de lo que se reveló en la ciudad?

—Me parece que no —dijo.

—En rigor —dije yo—, podríamos confirmar abso-
442e lutamente si algo en nuestra alma crea disensión refiriéndonos a ejemplos ordinarios.

—¿Cuáles?

—Por ejemplo, si tratándose de esta ciudad y del hombre que en naturaleza y educación es similar a ella, debiéramos ponernos de acuerdo en, si creemos que un hombre así al recibir un depósito de oro y

plata se apoderaría de él, ¿quién consideras que cree-
ría que él puede actuar de esta manera, más bien que 443a
los que no son como él?

–Nadie lo haría –dijo.

–¿Entonces no tendría ninguna relación con los saqueadores de templos, ladrones y traidores de sus compañeros en el ámbito privado y de su ciudad en el público?

–Ninguna relación.

–Y por cierto, de ninguna manera sería desleal en sus juramentos y en los demás acuerdos.

–¿Cómo podría?

–Entonces, el adulterio, el abandono de los padres y la desatención a los dioses le incumbe a cualquier otro más que a un hombre así.

–A cualquiera más que a él –dijo.

–¿Y la causa de todo esto no es que cada una de 443b
sus partes internas hace lo que le es propio en lo que tiene que ver con gobernar y ser gobernado?

–Es ésa, efectivamente, y ninguna otra.

–¿Entonces todavía buscas que la justicia sea otra cosa que esta capacidad que produce hombres y ciudades de este tipo?

–¡Por Zeus! –dijo él–. Yo no.

17. –Por lo tanto, se ha realizado completamente nuestro sueño, en el que decíamos que suponíamos que con la ayuda de algún dios era posible ac- 443c
ceder a un principio y modelo de justicia ya al comenzar a fundar la ciudad.

–Totalmente.

–Por consiguiente, Glaucón, había una cierta imagen de la justicia por la cual era beneficioso que el que es por naturaleza un buen zapatero haga za-

patos y no otra cosa, y que el carpintero trabaje en carpintería, y así en los demás casos.

—Evidentemente.

—Y la justicia era, según parece, en verdad algo así, pero no algo relacionado con la actividad exte-
443d rior sino con la interna, la que está referida verdaderamente al individuo y a lo suyo y que no permite que cada una de sus partes internas haga actividades ajenas, ni que las clases que hay en su alma interfieran con las demás. En efecto, cuando establece realmente bien su función propia, se gobierna a sí mismo, se ordena, se hace amigo de sí mismo y armoniza sus partes, que son tres, como si fueran sin más los tres términos de la armonía (el más bajo, el más alto y el medio), y si hay por casualidad algunas
443e otras intermedias, las ata a todas y las reúne en una sola, moderada y armoniosa, entonces el hombre actúa con justicia, ya sea que obre para la adquisición de riquezas, el cuidado del cuerpo, un asunto político o un asunto de acuerdos privados.[42] En todos estos casos, considera y llama justa y bella a la acción que pone a resguardo este hábito y contribuye con
444a él, y llama sabiduría al conocimiento que prescribe

[42] La parte apetitiva se impone a las demás con violencia y las esclaviza, y lo mismo hace la impulsiva (442a-b, VIII.554a, VIII.548b-c), mientras que aquí se ve claramente que la razón logra el acuerdo de las otras a través de la suavidad y la dulzura (441e, 442a, 442c-d, 443d-e) y propicia no la opresión sino la cumplimentación efectiva de los deseos de las partes inferiores que no se cumplen si ellas toman el poder. Sobre este punto, véase IX.586a. La prioridad de la unidad del alma respecto de sus partes es un hecho en Platón, a pesar de las sospechas que han generado referencias a la multiplicidad que la conforma, como la del pasaje presente. Afirmaciones claras sobre la unidad se presentan por ejemplo en VI.485d-e y X.611a ss. Al respecto véase nuestra Introducción, 5.3.1.

esta acción, mientras que llama injusta a la acción que siempre quebranta estos hábitos, e ignorancia a la opinión que prescribe a su vez esta conducta.

–Sócrates, dices la absoluta verdad –dijo él.

–Bien –dije yo–. Si dijéramos que hemos encontrado al hombre y a la ciudad justos y a la justicia que está precisamente en ellos, creo que no nos equivocaríamos.

–¡Por Zeus, no! –dijo.

–¿Lo decimos, entonces?

–Digámoslo.

18. –Que así sea –dije yo–. Después de esto, creo, hay que analizar la injusticia.

–Claro.

–¿Entonces, es necesario que dadas estas tres 444b
partes, la injusticia sea a su vez un conflicto, interferencia, cambio de papeles e insurrección de una parte contra el conjunto del alma para gobernar en ella, aunque no le corresponda, sino que por ser naturalmente así le convenga estar subordinada a la que en realidad es la parte rectora?[43] A mi entender, diremos que esta clase de cosas, como la perturbación y el desvío de estas partes, constituyen la injusticia, el desenfreno, la cobardía, la ignorancia y, en suma, todo el vicio.

–Eso mismo –dijo. 444c

–Entonces –dije yo–, actuar injustamente, ser injusto y, al contrario, actuar justamente, ¿también todas estas cosas resultan ahora ser absolutamente evidentes, ya que lo son también la injusticia y la justicia?

[43] Seguimos aquí la conjetura de Waterfield *tôi toû* [*douleúein*].

—¿Por qué?

—Porque en nada resultan diferentes de las cosas sanas y enfermas —dije yo—, en tanto aquéllas se dan en el cuerpo y éstas en el alma.

—¿De qué manera? —dijo.

—Las cosas sanas producen la salud, y las enfermas, la enfermedad.

—Sí.

444d —¿Y hacer cosas justas produce la justicia, mientras que hacer cosas injustas produce injusticia?

—Por fuerza.

—Y producir salud es establecer una relación natural de dominio y subordinación entre las partes del cuerpo, mientras que producir enfermedad es establecer una relación de gobernante y gobernado contraria a la naturaleza de una parte sobre otra.

—Así es.

—¿Y a su vez —dije—, producir justicia no es establecer una relación natural de dominio y subordinación entre las partes del alma, y producir injusticia es establecer una relación de gobernante y gobernado contraria a la naturaleza de una parte sobre otra?

—Con seguridad.

—Por lo tanto, la perfección, según parece, sería
444e una cierta salud, belleza y bienestar del alma, mientras que el vicio es enfermedad, deformidad y debilidad.

—Así es.

—Entonces, ¿las prácticas bellas conducen a la adquisición de la perfección y las vergonzosas conducen a la de los vicios?

—Forzosamente.

19. –Ahora, lo que nos resta es, según parece, analizar si es provechoso obrar con justicia, dedicarse 445a
a las prácticas nobles y ser justo y mantenerse así, ya sea que pase o no inadvertido, o es más provechoso cometer injusticia y ser injusto, si es que no se expía la culpa ni se debe mejorar mediante un castigo

–Pero, Sócrates –dijo–, me parece que este planteo ya se está poniendo absurdo: si al corromperse la naturaleza del cuerpo parece que no es posible vivir ni con todos los alimentos, bebidas y toda la riqueza y todo el poder, ¿cómo sin embargo va a ser posible vivir cuando se altera y corrompe la naturaleza de eso 445b
con lo cual vivimos, si además alguien en esa situación hace lo que quiere, excepto lo que lo liberará del vicio y la injusticia y le conferirá justicia y perfección, contando con que es evidente que ambas, justicia e injusticia, son como las hemos descripto?

–Sin duda es gracioso –dije yo–, pero no obstante, ya que hemos llegado hasta aquí donde se puede ver del modo más claro que así son las cosas, es preciso no cansarse.

–De ningún modo hay que cansarse, ¡por Zeus! –dijo.

–Ven aquí –dije yo–, para que también veas 445c
cuántas formas adquiere el vicio que, según me parece a mí, merecen ser contempladas.

–Te sigo –dijo–. Sólo habla.

–Así pues –dije yo–, como desde una atalaya, ya que aquí nos ha subido el argumento, me parece que la forma de la perfección es una sola, mientras que las del vicio son ilimitadas y entre ellas hay cuatro que merecen ser traídas a cuento.

–¿Cómo dices? –preguntó. 445d

–Al parecer, existen tantos tipos de almas –dije yo– como hay tipos de organizaciones políticas conformadas.

–¿Y cuántas hay?

–Hay cinco tipos de organizaciones políticas –dije yo– y cinco tipos de alma.

–Explícame cuáles son –dijo.

–Te explico –dije– que éste que hemos expuesto sería un único tipo de organización política, pero puede ser llamada de dos maneras, pues si un único hombre sobrasaliente surge entre los gobernantes, sería denominado monarquía, pero si hay más, aristocracia.

–Es verdad –dijo.

–Me refiero a este tipo como una forma única
445e –dije yo–, pues ni si surgen muchos hombres así ni si surge uno variarán las leyes importantes de la ciudad, ya que se valen de la crianza y la educación que describimos.

–Sin duda no es probable –dijo.

Libro V

1. —Bien. Llamo buena, es decir correcta, a es- 449a
ta ciudad y a su organización política, y lo mismo al hombre asociado a ella, y si ésta es correcta, las demás son malas, es decir equivocadas, tanto respecto de la administración de la ciudad como respecto a la conformación del alma de los individuos. Sus vicios se dan en cuatro formas.

—¿Y cuáles son? —dijo.

Así iba yo a enunciar ordenadamente cómo me
parecía que estas formas se transformaban unas en 449b
otras, pero Polemarco, que estaba sentado un poco más lejos que Adimanto, estiró su mano y lo tomó del manto desde arriba a la altura del hombro tirándolo hacia atrás y, mientras se inclinaba hacia delante, le dijo en susurros algo que no pudimos escuchar claramente, salvo por esto:

—Entonces lo vamos a dejar pasar —dijo—, ¿o qué hacemos?

—De ningún modo —le respondió Adimanto hablando ya en voz alta.

Y yo pregunté:

—¿Qué es exactamente lo que no van a dejar pasar?

—A ti —dijo él.

—Pero, ¿por qué? —dije yo. 449c

—Nos parece que estás siendo descuidado —dijo—,

y que para no entrar en detalles escamoteas una parte entera del argumento, y no la menos importante. Creías que ibas a pasar inadvertido diciendo con aire trivial que entonces es evidente para cualquiera que, en lo concerniente a las mujeres y los hijos, las cosas de los amigos tienen que ser comunes.[1]

—¿De modo que no es correcto, Adimanto? —dije.

—Sí —dijo él—, pero esto que es correcto, como en los demás casos, necesita un respaldo argumental que establezca de qué tipo de posesión en común se trata, pues podría llegar a ser de muchas maneras. No pases por alto lo que quieres decir con esto, pues
449d nosotros estamos esperando desde hace rato en la creencia de que ibas a mencionar algo acerca de la procreación de los hijos, es decir cómo van a procrearse y, una vez nacidos, cómo serán criados, y también de todo eso que llamas la comunidad de mujeres e hijos. Sin duda creemos que para la organización política es importante y decisivo que esto suceda correcta o incorrectamente. Entonces ahora, dado que vas a dedicarte al tratamiento de otra organización política antes de que este tema esté analizado con suficiente detalle, hemos decidido lo que
450a escuchaste, que no prosigas hasta que hayas explicado minuciosamente todos estos puntos como hiciste con el resto.

—También a mí asócienme a ese voto —dijo Glaucón.

—¡Por supuesto! —dijo Trasímaco—, considera que ésta es la decisión de todos nosotros, Sócrates.

2. —¡De qué modo se comportan, atacándo-

[1] Véase IV.424a.

me! –dije yo–. ¡A un argumento de qué dimensiones me empujan de nuevo, como desde el principio, acerca de la organización política! ¡Yo ya estaba conforme con el modo en que había quedado descripta y satisfecho de que se la admitiera como fue entonces enunciada! Con este reclamo de ahora, no saben 450b
qué gran enjambre de argumentos aventaron. Cuando yo lo entreví, en ese momento lo deseché para que no causara mucha turbulencia.

–¿Y qué, Sócrates? –dijo Trasímaco–. ¿Crees que hemos venido aquí ahora a fundir oro,[2] y no para escuchar argumentos?

–Sí –dije–, pero con mesura.

–De todos modos, Sócrates –dijo Glaucón–, la medida para escuchar este tipo de argumentos, para los hombres lúcidos, es la vida entera. No te preocupes por nosotros y no te canses de explicar lo que creas respecto de lo que te preguntamos: cuál será la comu- 450c
nidad de hijos y mujeres entre nuestros guardianes y la crianza de los hijos cuando todavía son niños, en el lapso entre el nacimiento y la educación, que parece ser el más complicado. Intenta entonces decirnos de qué modo es preciso que suceda.

–No es fácil de explicar, querido –dije yo–, pues esto concita aun muchas más dudas que lo que explicamos anteriormente, dado que podría ponerse en duda que se esté diciendo algo posible, e incluso si lo fuera, seguramente se pondrá en duda que esto 450d

[2] Esta expresión constituía un proverbio aplicado a los que fallan en la especulación intelectual, como consigna Harpocratión, el lexicógrafo alejandrino, en *Expresiones de los diez oradores*, 307. Véase además I.336e, donde se contrapone la búsqueda de argumentos y la de oro.

sea lo mejor. Por eso tengo una cierta vacilación en dedicarme a estos asuntos, no sea cosa que parezca que mi argumento es sólo una expresión de deseos, mi querido amigo.

–Nada temas –dijo él–, pues los que van a escuchar no son insensibles, ni desconfiados, ni malévolos.

Y yo respondí:

–Excelente amigo, dices eso sin duda para darme valor.

–Así es –contestó.

–Y sin embargo haces todo lo contrario –repliqué–. En rigor, si yo estuviera convencido de que sé lo
450e que digo, tu exhortación sería útil, pues entre hombres sensatos y queridos el que sabe la verdad habla seguro y confiado de las cosas más importantes y queridas. Por el contrario, el que construye sus argumentos mientras duda e investiga, que es precisamente lo que ahora yo estoy haciendo, lo hace temeroso y vacilan-
451a te, no porque produzca risa, pues eso es algo infantil, pero no sea cosa que me extravíe no sólo yo en lo que hace a la verdad, sino que termine arrastrando también a mis amigos en cosas en las que es preciso equivocarse lo menos posible. Imploro la gracia de Adrastea,[3] Glaucón, para lo que voy a decir. Sin duda creo

[3] Nombre alternativo de Némesis, hija de la Noche, que en algunas versiones toma el lugar de Leda cuando Zeus se le une en forma de cisne y es ella la que pone el huevo del que nacen Helena y los Dioscuros. Por otra parte, personifica el castigo divino para los hombres que cometen falta de desmesura (*hýbris*) razón por la cual Hesíodo la coloca junto a Aidós como agente del castigo a los humanos (*Trabajos y días*, 200 ss.). En Ramnunte, ciudad del Ática cercana a Maratón, se le erigió en el s. V a.C. un fastuoso templo. La invocación a Adrastea tenía el sentido de declarar humildad para no atraer el castigo de los dioses, lo cual

que matar a alguien involuntariamente es una falta menor que engañarlo respecto de las normas bellas, buenas y justas. Es mejor correr este peligro con los enemigos que con los amigos, de modo que gran bien hiciste al alentarme... 451b

Entonces Glaucón dijo riendo:

–Sin duda, Sócrates, si caemos en algún tipo de error por causa de tu argumento, te absolvemos como de un homicidio y estás limpio de culpa, es decir no nos estás engañando, así que habla con soltura.

–En todo caso –dije–, el que allí queda absuelto, como dice la ley, está limpio de culpa. Es natural entonces que si sucede en ese caso suceda también en éste.

–Por eso mismo, entonces, habla –dijo.

–Es necesario plantear ahora, de nuevo –dije yo–, lo que probablemente hubiese correspondido decir antes. Pero tal vez sea mejor así: después de ter- 451c
minar de discutir completamente la parte que toca a los varones, tratemos de nuevo la que toca a las mujeres, especialmente porque así lo propones.[4]

3. Para los hombres nacidos y educados como detallamos, en mi opinión no existe otro tipo de posesión y relación correcta con los hijos y las mujeres que seguir por aquel cauce que indicamos antes. Precisamente, de algún modo intentamos en nuestro ar-

---

da un indicio de que el plan de reforma social que habrá de plantearse es ambicioso.

[4] Aquí comienza lo que en V.457b se caracteriza como la primera ola, obstáculo que hay que atravesar para justificar la existencia de mujeres guardianas. La segunda, a partir de V.457b, se refiere a la comunidad de mujeres y de hijos y la tercera, a partir de V.472a hasta VII.541b, trata sobre la posibilidad de aplicar efectivamente estas medidas.

gumento presentar a estos hombres como guardianes de un rebaño.

—Sí.

451d —Sigamos así, atribuyéndoles un nacimiento y una educación similar, y analicemos si nos parece o no conveniente.

—¿Cómo? —dijo.

—Así. ¿Consideramos que las hembras de los perros guardianes deben colaborar en la guarda de lo que vigilan los machos, cazar juntos y hacer todo en común, o que ellas deben permanecer dentro de sus casas, como si parir y criar a los cachorros las tornara incapaces y los machos se tuvieran que encargar y ocupar de todo lo referente al rebaño?

—Que deben hacer todo en común —dijo—. Ex-
451e cepto que las tratamos como animales más débiles y a ellos como más fuertes.

—¿Entonces es posible —dije yo— usar un animal para las mismas cosas que a otro sin darle la misma crianza y educación?

—No es posible.

—Por lo tanto, si vamos a valernos de las mujeres y de los hombres para las mismas cosas, hay que educarlas del mismo modo.

—Sí.

—Por cierto, les fue enseñada a ellos la música y también la gimnasia.

452a —Sí.

—Por consiguiente, también a las mujeres hay que enseñarles estas técnicas y las referentes a la guerra y hay que tratarlas de la misma manera.

—Es natural, a partir de lo que dices —dijo.

—Tal vez, en realidad, de acuerdo con la costum-

bre puede parecer ridículo mucho de lo que ahora decimos, si se lleva a la práctica como se dice.

—Mucho, realmente —dijo.

—¿Qué ves como más ridículo de todo esto? —pregunté—. ¿Es claro tal vez que lo es ver a las mujeres desnudas haciendo gimnasia en las palestras junto a los varones, y no sólo las jóvenes, sino tam- 452b
bién las ancianas, como los viejos que van al gimnasio y les gusta hacer ejercicios aunque están arrugados y no son agradables a la vista?

—¡Por Zeus! —exclamó—. Sin duda sería ridículo, de acuerdo con lo que se ahora se estila.

—Sin embargo —dije yo—, puesto que tomamos impulso para hablar, no hay que temer cuantas burlas puedan hacer los sofisticados sobre este cambio en la gimnasia y en la música, y no menos en la po- 452c
sesión de las armas y la equitación.

—Tienes razón —dijo.

—Ahora bien, ya que comenzamos a hablar, hay que encarar lo más espinoso de nuestro ordenamiento, de modo que pidamos a los que se burlan que no lo hagan,[5] que permanezcan serios y que re-

[5] Todo este pasaje tiene un paralelo en tono paródico en *Asambleístas* de Aristófanes. Se ha discutido mucho sobre posibles influencias de uno sobre otro autor sin que se haya llegado a conclusiones taxativas y convincentes. La cronología usual debería indicar una preeminencia de *Asambleístas*: los paralelos son numerosos y tiene más sentido que Aristófanes ironice sobre teorías platónicas y no al revés. H. Thesleff, en "The early version of Plato's *Republic*", *Arctos* XXXI, 1997, y D. Nails, en *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy* (Philosophical Studies Series 63), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, han utilizado esta relación para sostener la existencia de una protoversión de *República* que se limitaría aproximadamente a los libros II, III y V, conocida ya en el 392a.C, fecha de composición de *Asambleístas*. Véase sobre este punto nuestra Introducción, 4. Lo más cauto es llamar la atención sobre el auge de la

cuerden que hace no mucho tiempo los griegos consideraban vergonzosas y ridículas las cosas que muchos de los bárbaros siguen considerando así, por ejemplo ver a los hombres desnudos. En rigor, cuando los primeros cretenses comenzaron los ejercicios
452d gimnásticos, y luego los lacedemonios, los civilizados de entonces tuvieron oportunidad de reírse de todo eso. ¿No lo crees?

—Claro.

—Y sin embargo, creo, dado que se hizo evidente que es mejor para los que se ejercitan desnudarse que cubrirse todo el cuerpo, lo ridículo a los ojos dejó de serlo por revelarse lo mejor desde el punto de vista del razonamiento. En ese caso se reveló que es frívolo quien considera ridículo otra cosa que lo malo, y quien intenta ridiculizar tomando por risible
452e cualquier otro espectáculo que no sea el del hombre insensato y malvado, y sostiene seriamente un objetivo de belleza diferente del bien.

—Estoy absolutamente de acuerdo –dijo.

4. —¿Acaso entonces en todo este asunto no hay que ponerse de acuerdo primero en si se trata de cuestiones posibles o no? ¿Y no debe discutirse también, ya sea que alguien quiera discutir en broma o
453a en serio, si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con el género masculino todas las tareas o ninguna, o si es capaz de hacerlo en algunos casos y en otros no, y a cuál de éstos corresponde lo re-

discusión sobre proyectos políticos teóricos en diversos círculos intelectuales de la época. Los puntos de contacto con estos pasajes de *República* ocultan probablemente otras referencias intertextuales tendidas hacia obras que la tradición no conservó. Sobre este problema desde la perspectiva de *Asambleístas*, véase McDowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford, OUP, 1996, pp. 314 ss.

ferente a la guerra? ¿Acaso si se comienza tan bien, no podríamos llegar naturalmente a una excelente conclusión?

—Sin duda —contestó.

—¿Quieres, entonces —pregunté—, que procedamos a discutir contra ellos entre nosotros, tomando su lugar para que los argumentos de los adversarios no sean destruidos sin defensa?

—Nada lo impide —dijo. 453b

—Digamos entonces en su lugar: "Sócrates y Glaucón, no es preciso discutir con ustedes, pues ustedes mismos al comienzo de la fundación de la ciudad que diseñaron acordaron que cada uno debe hacer lo suyo, cada uno una sola actividad de acuerdo con su naturaleza".

—Lo acordamos, sin duda. ¿Cómo no?

—"¿Entonces es posible que la mujer no se diferencie del varón en cuanto a su naturaleza de un modo decisivo?"

—¿Cómo no va a diferenciarse?

—"¿Y no corresponde entonces asignar una tarea diferente a cada uno, la que se adapte a su naturaleza?" 453c

—Por supuesto.

—"Entonces, ¿cómo no van a estar ahora equivocándose y contradiciéndose a ustedes mismos, si afirman al mismo tiempo que los hombres y las mujeres deben hacer las mismas cosas, aun teniendo una naturaleza enormemente diferente?" ¿Con qué vas a defenderte de esto, admirable amigo?

—Así de golpe no es muy fácil —contestó—. Pero iba a pedirte, y en efecto te pido, que expliques también el argumento de nuestro bando, sea el que sea.

—Son éstas, Glaucón, y también muchas otras por

453d el estilo, las dificultades que antes temía al verlas venir, y vacilaba en abordar el ordenamiento de lo referente a la posesión y educación de las mujeres y los hijos.

—¡Por Zeus! —dijo—. El asunto no parece apacible.

—Realmente no —dije—. Y sin embargo es así. Ya sea que alguien se caiga en una pequeña pileta, ya sea en el medio del inmenso mar, igualmente tendrá que nadar de todos modos.

—Es cierto.

—Entonces tendremos que nadar e intentar salvarnos por medio de un argumento, o esperar el rescate de un delfín[6] o alguna otra salvación impracticable.

453e —Así parece —dijo.

—Ahora bien —dije yo—, veamos si encontramos la salida.[7] De hecho, estamos de acuerdo en que se debe asignar a naturalezas diferentes labores diferentes, y en que la naturaleza de la mujer y del varón son diferentes, pero ahora decimos que se debe asignar a naturalezas diferentes las mismas cosas. ¿De eso se nos acusa?

—Precisamente.

454a —Realmente es notable, Glaucón, la fuerza de la técnica de contradicción —dije yo.

6 El delfín forma parte de numerosos relatos en los que se lo reconoce por su inteligencia y por su afinidad con los hombres. En muchos de ellos oficia de salvador de los náufragos, como por ejemplo en el salvataje de Arión caído en manos de piratas (véase Heródoto, I.23 ss. y Plutarco, *Moralia*, 160f-163d).

7 Aquí comienza lo que en 457b se caracteriza como la primera ola, que constituye un obstáculo que hay que atravesar para justificar la existencia de mujeres guardianas; la segunda, a partir de 457b, se refiere a la comunidad de mujeres y de hijos, y la tercera, a partir de 472a, trata sobre la posibilidad de aplicar efectivamente estas medidas.

—¿Por qué?

—Porque me parece que muchos caen en ella incluso involuntariamente, y creen que no discuten, sino que dialogan,[8] porque no son capaces de analizar lo dicho separando por clases[9], sino que se aferran a la palabra misma para hacerle decir lo contrario, de modo que se valen de la disputa y no del diálogo.

—Es el defecto de muchos, por cierto —dijo—. ¿Pero eso se refiere también a nosotros en este caso?

—Totalmente —contesté yo—. En efecto, me temo 454b
que estamos tomados involuntariamente por este tipo de disputa contradictoria.

—¿Cómo?

—Basándonos en la palabra que las nombra, sostenemos muy vigorosa y polémicamente en la palabra

[8] La diferencia radical entre erística y dialéctica, representada aquí por la oposición entre *erízein*, "discutir", y *dialégesthai*, "dialogar", radica en que la primera se restringe al plano del lenguaje y tiene por objeto hacer prevalecer un argumento por sobre otro con el sólo objetivo de vencer a su contrincante. La dialéctica, por el contrario, supone un intento de adecuarse a la naturaleza de objetos del plano real, de modo que las refutaciones que pueda contener no son un fin en sí mismo sino una forma de descartar vías teóricas muertas. En tanto la erística pone en un lugar secundario la adecuación del lenguaje al objeto, se vale, según Platón, de sofismas y ambigüedades semánticas que la dialéctica debe rehuir y desarticular cuidadosamente. Una representa obviamente al sofista, la otra al filósofo. Sobre erística y dialéctica, véase VII.532d ss., y nuestra Introducción, 1 y 5.4.

[9] "Clase" traduce el término *eîdos*, que se utilizará luego para mentar las Formas. Sobre los diferentes sentidos de este término, véase nuestra Introducción, 5.4. La mención a "la palabra misma" responde al hecho de que buena parte de la práctica erística reposaba en teorías de la "exactitud de los nombres" (*orthótes onomáton*). En algunas líneas sofísticas esta vía teórica concluye en la postulación de antilogías, es decir argumentaciones contradictorias que apuntan a probar tesis opuestas, como se menciona inmediatamente.

que las nombra que las naturalezas que no son iguales no deben dedicarse a las mismas tareas, pero no analizamos de qué índole es la diferencia y la identidad de naturaleza y apuntando a qué la determinamos cuando atribuimos tareas diferentes a naturalezas diferentes y tareas similares a naturalezas similares.

—Es cierto. No lo analizamos —respondió.

454c —En consecuencia —dije—, podríamos preguntarnos, según parece, si la naturaleza misma de los calvos y los pelilargos no es también contraria, y dado que acordamos que es contraria, si los calvos se dedicaran a la zapatería, no podrían hacerlo los pelilargos, y a su vez, si eso hicieran los pelilargos, no podrían hacerlo los calvos.

—Sería ridículo, realmente —contestó.

—¿Acaso es ridículo —dije yo— por otra razón que no sea que antes no establecimos completamente la
454d naturaleza idéntica y la diferente, sino que sólo nos preocupamos de la clase de diferencia y similitud que se refiere a tener las mismas tareas? Por ejemplo, decíamos que un médico y alguien inclinado a la medicina tienen la misma naturaleza. ¿No es así?

—Claro.

—Pero el médico y el constructor tienen una naturaleza diferente.

—Completamente, claro.

5. —Entonces —dije yo—, si el género de los hombres y de las mujeres resulta que difiere respecto de una técnica o de alguna ocupación, ¿diremos que es preciso atribuirlo a uno o a otro? En cambio, si resulta que difieren en que la mujer da a luz y el
454e hombre engendra, diremos que de ningún modo ha sido demostrado que la mujer difiera del varón res-

pecto del tema que tratábamos, sino que sostendremos incluso que nuestros guardianes y sus mujeres deben tener las mismas ocupaciones.

—Y con razón —respondió.

—Entonces, después de esto pidamos a nuestro adversario que nos enseñe respecto de qué técnica o 455a
de qué ocupación, de las referentes a la organización de la ciudad, la naturaleza de la mujer y la del varón no son iguales sino diferentes.

—Es justo, claro.

—Tal vez diría lo que afirmaste un poco antes, que no es fácil responder satisfactoriamente sobre la marcha, pero una vez examinado no es nada difícil.

—Podría decirlo.

—¿Quieres entonces que pidamos a nuestro adversario que en este punto nos siga, si le demostra- 455b
mos que no hay ninguna ocupación específica para la mujer en lo que concierne a la organización de la ciudad?

—Por supuesto.

—Vamos, le diremos, contesta. ¿Acaso decías que un hombre tiene una naturaleza propicia para una cosa y otro una naturaleza inapropiada en la cual uno puede aprender fácilmente y otro con dificultad? ¿Asimismo, uno puede, después de un corto aprendizaje, inventar mucho más de lo que se le enseñó, mientras que el otro, tras mucho aprendizaje, a pesar del estudio y la dedicación, ni siquiera puede recordar lo que aprendió? ¿Y en uno lo corporal sir- 455c
ve satisfactoriamente al entendimiento, pero en el otro lo contraría? ¿Acaso difiere de esto aquello con lo cual distinguías al que tiene una naturaleza propicia para algo y al que no?

—Nadie podrá decir algo distinto —contestó.

—¿Entonces conoces alguna práctica humana en la cual el género masculino no tenga una supremacía marcada respecto del femenino? ¿O nos extendemos hablando del tejido y la preparación de tortas y
455d estofados en los cuales el género femenino parece tener pericia y en eso sería el colmo del ridículo considerarlas inferiores?

—Dices con toda razón —contestó— que en todas las cosas, por así decir, un género sobrepasa en mucho al otro. No obstante, muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas, pero en general es tal como dices.

—Por lo tanto, ninguna tarea de la dirección de la ciudad es propia de la mujer porque es mujer, ni del hombre porque es hombre, sino que las naturalezas aptas están esparcidas de modo homogéneo en ambos géneros y la mujer participa por naturaleza de todas
455e las ocupaciones, y de todas también el hombre, aunque en todas la mujer es más débil que el hombre.

—Así es.

—¿Acaso entonces asignaremos a los hombres todas las tareas y a la mujer ninguna?

—¿Cómo podría ser eso?

—Por el contrario, creo, diremos que puede haber por naturaleza una mujer inclinada a la medicina, y otra no, y una a la cultura musical y otra que sea inculta.

—Por supuesto.

—¿Y entonces no tendrá que haber alguna incli-
456a nada a la gimnasia y a la guerra, y otra que rechace la guerra y no le guste la gimnasia?

—Así lo creo.

—¿Y qué? ¿Puede haber una que ame la sabiduría y otra que la odie? ¿Y una impulsiva y otra desapasionada?

—Esto también es posible.

—Por lo tanto, puede haber una mujer apta para ser guardiana y otra que no. ¿O no elegimos con esas características también la naturaleza de los guardianes varones?

—Con esas características, claro.

—Entonces la naturaleza de la mujer y del varón para custodiar la ciudad es la misma, excepto en que es más débil en un caso y más fuerte en el otro.

—Evidentemente.

6. —Por consiguiente, también hay que elegir mujeres de este tipo para que convivan con este tipo 456b
de hombres y compartan con ellos la tarea de guardianes, puesto que son aptas y afines a ellos en su naturaleza.

—Así es.

—¿Y no hay que asignar las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas?

—Las mismas.

—Entonces, dando la vuelta volvemos al punto inicial y estamos de acuerdo en que conferir a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia no es contrario a la naturaleza.[10]

—Estoy completamente de acuerdo.

—Por lo tanto, no estábamos legislando cosas 456c
imposibles ni expresiones de deseos por el estilo, puesto que establecimos la ley de acuerdo con la naturaleza. Por el contrario, según parece, las ac-

[10] Véase IV.425a.

tuales, al lado de éstas, resultan más contrarias a la naturaleza.

—Así parece.

—¿Nuestra investigación no era si decíamos cosas posibles, además de las mejores?

—Lo era, sí.

—¿Y hemos coincidido en que efectivamente son posibles?

—Sí.

—¿Y es preciso coincidir además en que son las mejores?

—Claro.

—Entonces, para que una mujer llegue a ser una guardiana, no habrá una educación diferente para
456d los hombres y otra para las mujeres, sobre todo si comparten la misma naturaleza.

—No será diferente.

—¿Qué opinas de esto?

—¿De qué?

—De creer en tu fuero íntimo a un hombre mejor y a otro peor. ¿O consideras a todos iguales?

—De ningún modo.

—Entonces, en la ciudad que fundamos, ¿quiénes crees que resultan para nosotros los mejores hombres, los guardianes con la educación que detallamos o los zapateros educados en el arte de hacer zapatos?

—Preguntas algo ridículo —respondió.

—Comprendo —dije—. ¿Y por qué? ¿No son me-
456e jores que los demás ciudadanos?

—Por supuesto.

—¿Y qué? ¿Las mujeres de los guardianes no serán las mejores?

—Ampliamente —dijo.

—¿Y hay algo mejor para la ciudad que el hecho de que nazcan mujeres y hombres de la mayor excelencia posible?

—No lo hay.

—¿Y eso lo lograrán con la música y la gimnasia, presentes del modo que describimos? 457a

—¿Y cómo no?

—Por lo tanto, establecimos para la ciudad una regulación que no sólo es posible sino también la mejor.

—Así es.

—En efecto, hay que desnudar a las mujeres de los guardianes para que vistan perfección en lugar de ropas, y tienen que tomar parte no sólo en la guerra sino también en toda otra custodia referente a la ciudad y no apartarse de esto. De estas tareas, las más livianas hay que darlas más a las mujeres que a los hombres, dada la debilidad de su sexo. Y el hombre 457b que se ría de las mujeres desnudas que se ejercitan con vistas a lo mejor "está arrancando antes de que madure el fruto" de la risa,[11] e ignora, aparentemente, de qué se ríe y lo que está haciendo. Sin duda esto es lo más excelso que se dice y se dirá: lo beneficioso es bello y lo dañino es vergonzoso.

—Absolutamente de acuerdo.

7. —Por cierto, digamos que con esto escapamos como a una ola al hablar acerca de la ley referente a las mujeres, de modo que no hemos sido

[11] Variación sobre un verso de Píndaro (fr. 209 Bergk). Seguimos la lectura de Adam, que secluye el término *sophía*, "sabiduría", de modo que Platón habría sustituido la referencia al fruto de la sabiduría por el fruto de la risa.

457c del todo ahogados al establecer que nuestros guardianes y guardianas deben ocuparse de todo en común y, al contrario, de algún modo hemos acordado que el argumento mismo plantea cosas a la vez posibles y beneficiosas.

—Por cierto –dijo–, estás escapando a una ola no pequeña.

—Dirás que no es tan grande cuando veas la que viene detrás –contesté yo.

—Y bien, habla para que la vea –respondió.

—De esto –dije yo– y del resto de lo que dijimos antes, según creo, se sigue esta ley.

—¿Cuál?

—Que todas estas mujeres de todos estos hom-
457d bres deben ser comunes y ninguna convivirá en privado con ninguno. Asimismo los hijos serán también comunes y ni el padre debe conocer a su hijo ni el hijo a su padre.[12]

—Esto generará mucha más desconfianza que lo anterior, tanto respecto de su posibilidad como de su carácter beneficioso –dijo.

—No creo que acerca de su beneficio sea posible discutir cuán enorme bien es que las mujeres sean comunes y que los hijos sean comunes, si es que es posible. Por el contrario, creo que acerca de si es posible o no puede haber una gran discusión.

457e —Acerca de ambas cosas se podría discutir muchísimo –respondió.

[12] Aquí comienza la "segunda ola", que se refiere a la organización familiar y comunitaria (457c-471c). El primero de estos temas es sometido a críticas en los primeros cinco capítulos del libro II de la *Política* de Aristóteles, donde se objeta que estas medidas puedan lograr el resultado de cohesión social buscado.

–Combinas los argumentos –dije yo–. Y yo que creía que iba a escapar de uno: si te parecía que era beneficioso, de hecho el resto sería el argumento acerca de si es posible o no.

–No te escabulliste inadvertidamente –dijo él–, sino que tienes que dar cuenta de los dos argumentos.

–Tengo que someterme al castigo –dije yo–. Pero permíteme algo: déjame que me tome un des- 458a
canso, como los haraganes que acostumbran a entretenerse a sí mismos mientras pasean solos. Así pues, éstos, antes de descubrir de qué modo será posible lo que desean, omiten el problema para no cansarse de deliberar acerca de si es o no plausible, y suponen lo que quieren como algo efectivamente existente, de modo que organizan el resto y se complacen detallando qué van a hacer una vez que esté cumplido, con lo cual hacen además a su alma perezosa aún más perezosa. Ahora también yo me 458b
relajo, y deseo comenzar por la cuestión del beneficio y analizar después si es posible. Por ahora voy a analizar, si me lo permites, cómo los gobernantes organizarán este ámbito una vez que se dé en la realidad, bajo la suposición de que es realmente posible, y de que además su práctica efectiva sería lo más ventajoso de todo para la ciudad y para los guardianes. Intentaré analizar contigo primero esto y después lo otro, si lo permites.

–Lo permito, claro –dijo–, así que analiza.

–Creo, en efecto –dije yo–, que si los gobernantes han de ser merecedores de ese nombre y lo mis- 458c
mo sus auxiliares, unos querrán hacer lo que se les manda y los otros dictar mandatos, en unos casos

obedeciendo a las leyes y en otros siguiendo el modelo que nosotros les habremos de prescribir.[13]

–Es natural –dijo.

–De acuerdo con esto, tú, el legislador, del modo en que elegiste a los hombres, así también elegirás a las mujeres, y les darás las de naturaleza similar tanto como sea posible. Y ellos, dado que tienen vivienda y comida en común y ninguno po-
458d see nada en privado,[14] vivirán juntos y, mezclándose en los gimnasios y en otros ámbitos educativos por necesidad, creo, serán conducidos de modo natural a la unión mutua. ¿O no te parece que digo algo necesario?

–No necesidades geométricas, por cierto –contestó–, sino eróticas, que suelen ser más penetrantes que las otras para convencer y arrastrar a la mayoría de la gente.

8. –Seguramente –dijo–. Pero después de esto, Glaucón, sería sacrílego en una ciudad de bienaventurados que se unieran desordenadamente unos con
458e otros o hicieran cualquier otra cosa, ni los gobernantes van a permitirlo.

–Sin duda no es justo –dijo.

–Es evidente, de hecho, que después de esto celebraremos matrimonios lo más sagrados posible, y vendrían a ser sagrados los más beneficiosos.

–Absolutamente de acuerdo.

459a –¿Entonces cómo serán los más beneficiosos? Dime esto, Glaucón, pues veo que en tu casa hay pe-

[13] No hace falta una legislación exhaustiva y casuística sino un cuerpo de normas básicas orientadoras. Véase a este respecto II.379a, III.412b, IV.423e y 427a.

[14] Véase III.416d.

rros de caza y una gran cantidad de aves de raza: ¿acaso, por Zeus, te has preocupado en algo por sus uniones y su procreación?

—¿En qué sentido? —preguntó.

—En primer lugar, entre ellos mismos, aunque sean de raza, ¿acaso no hay algunos que resultan mejores?

—Los hay.

—¿Entonces buscas procreación de todos sin hacer diferencias o deseas mucho más la de los mejores?

—La de los mejores.

—Y bien, ¿prefieres que procreen los más jóve- 459b
nes, los más viejos o los que están en la flor de la edad?

—Los que están en la flor de la edad.

—Y si la procreación no se da así, ¿crees que la raza de las aves y los perros se volverá mucho peor?

—Sin duda —dijo.

—¿Y qué opinas —pregunté yo— respecto de los caballos y de los demás animales? ¿Consideras que es de otro modo?

—Sería realmente absurdo —respondió.

—¡Mi dios, querido amigo! —exclamé yo—. ¡Entonces hasta qué punto nos es preciso que los guardianes sean excelentes, si es así también respecto de la raza humana!

—Por supuesto que es así —dijo—. ¿Pero por qué 459c
dices eso?

—Porque es necesario que se valgan de numerosos remedios. De algún modo, creemos que incluso un médico de pocas luces es suficiente para aquellos cuyo cuerpo no necesita remedios, sino que quieren someterse a un régimen, pero cuando se hace nece-

sario medicar, sabemos que necesitamos un médico de carácter.

—Es verdad. ¿Pero a cuento de qué lo dices?

—De esto —dije yo—: parece que los gobernantes deberán valerse de numerosas mentiras y engaños
459d para beneficio de los gobernados. En algún momento dijimos que todas estas cosas eran útiles bajo la forma de remedios.[15]

—Y lo dijimos correctamente —dijo.

—En efecto, parece que en los matrimonios y la procreación de hijos este punto no resulta ser menos correcto.

—¿Cómo es eso?

—Es preciso —dije—, de acuerdo con lo convenido, que los mejores hombres se unan a las mejores mujeres la mayor cantidad de veces posible, y los mediocres a las mediocres lo contrario. Es preciso
459e también criar a los hijos de los primeros y no a los de los otros, si el rebaño va a ser lo más excelente posible. Además, cuando sucedan estas cosas, deben ser desconocidas excepto para los guardianes, si, de nuevo, la manada de los guardianes va a ser lo más unida posible.

—Totalmente correcto —dijo.

—En consecuencia, ¿hay que establecer ciertas fiestas y sacrificios en los cuales uniremos a las novias y los novios, y nuestros poetas tienen que com-
460a poner himnos convenientes para los matrimonios celebrados? Y pondremos en manos de los gobernantes la cantidad de casamientos, para que man-

[15] Véase especialmente II.382c-d y nota *ad loc.* También III.389b y 414b y más adelante VII.535e.

tengan el mismo número de hombres, teniendo en cuenta las guerras y enfermedades y todas las cosas por el estilo, y para que nuestra ciudad no se vuelva, en lo posible, ni enorme ni pequeña.[16]

–Correcto –dijo.

–En rigor, hay que arbitrar sorteos arreglados, creo, de modo que aquel que sea mediocre haga responsable a la suerte de cada matrimonio y no a los gobernantes.

–Sin duda –dijo.

9. –Y asimismo, a los jóvenes buenos en la 460b
guerra o en otra actividad hay que darles privilegios y premios y también la mayor posibilidad de acceso sexual a las mujeres, para que con esta excusa engendren la mayor cantidad de hijos.

–Exactamente.

–Así, siempre que nazca un hijo lo han de recibir los funcionarios asignados a esta tarea, ya sean ellos varones, mujeres o de ambos géneros, pues las tareas públicas son comunes a mujeres y hombres.

–Sí.

–Tras hacerse cargo de ellos, llevarán a los hijos 460c
de los mejores, me parece, a una guardería junto a niñeras que habiten en una parte de la ciudad separada del resto. A los de los peores y a alguno de los otros que nazca deforme los esconderán en un lugar secreto y desconocido según convenga.[17]

16 Véase IV.423b y nota *ad loc.*

17 En *Timeo*, 19a se sintetiza este punto diciendo que estos hijos que no son aptos para acceder a la educación específica de guardianes deberán repartirse secretamente en el resto de la comunidad. Este alejamiento no implica necesariamente una aceptación de la práctica de la exposición de niños, sino de la necesidad de integrarlos a la clase trabajadora que no recibe ali-

–Si es que la estirpe de los guardianes va a ser pura.

–En consecuencia, estos funcionarios también se ocuparán de la crianza, conduciendo a las madres a la guardería cuando sus pechos estén llenos, y em-
460d pleando toda astucia para que ninguna reconozca a su hijo. También han de buscar otras que tengan leche si ellas no tuvieran suficiente, y se ocuparán de que estas otras den de mamar el tiempo conveniente, a los efectos de reservar los desvelos y otros esfuerzos a las nodrizas y niñeras.

–Planteas que va a ser muy fácil la procreación para las mujeres de los guardianes.

–Porque es lo conveniente –dije yo–. Pero expliquemos a continuación lo que nos hemos propuesto, pues dijimos que los hijos deben nacer en la flor de la vida.

–Es verdad.

460e –¿Acaso entonces coincides en que la duración de este momento es de veinte años en la mujer y en el varón de treinta?

–¿Cuáles son estos años? –preguntó.

–Pues bien –dije yo–, en el caso de la mujer comenzará a parir hijos para la ciudad a los veinte y hasta los cuarenta. En el caso del hombre, cuando pase el punto álgido de la velocidad en la carrera, procreará para la ciudad desde este momento hasta los cincuenta y cinco años.

461a –Para ambos éste es, en efecto, el punto de más perfección del cuerpo y del pensamiento.

---

mento sino que, al contrario, lo produce con su trabajo (III.416d). Véase más adelante (461c) el paralelo con el tratamiento de los hijos ilegítimos en V.461c que, junto con ésta, forman las dos causas de expulsión de niños del grupo de los guardianes.

—Entonces, si alguien más viejo o más joven se cuela en la procreación en común, diremos que esta falta es sacrílega e injusta, porque engendra un niño para la ciudad que, si pasa inadvertido, no nacerá con los sacrificios ni las plegarias que en cada matrimonio hacen las sacerdotisas, los sacerdotes y la ciudad entera, para que de los buenos nazcan siempre hijos mejores, y de los útiles, hijos más valiosos, sino 461b
que habrá nacido por obra de lo oscuro en medio de un terrible descontrol.

—Así es —dijo.

—La misma ley vale —dije— si alguno de los que está ya en edad de procrear se une sin haber recibido la unión oficiada por el gobernante a una mujer también en la edad adecuada, pues sostendremos que han entregado a la ciudad un hijo ilegítimo, no consagrado y bastardo.

—Totalmente correcto —acotó.

—Sin embargo, creo que cuando las mujeres y los hombres pasen la edad de procrear, los dejaremos libres para unirse con quien quieran, excepto con la hija, la madre, las hijas de sus hijas y los antecesores de 461c
la madre, y a las mujeres lo mismo, excepto con el hijo, el padre y los antecesores y descendientes de éstos. Se les indicará especialmente, sin embargo, que se cuiden ardientemente por todos los medios de que ningún embrión llegue a ver la luz, y si nace fuera de su control, que cuenten que no hay alimento para él.[18]

—Se plantea algo razonable —dijo—. Pero los padres y las hijas y los que acabas de nombrar, ¿cómo 461d
se reconocerán mutuamente?

[18] Véase 460c y nota *ad loc.*

—No lo harán de ninguna manera —dije yo—. Por el contrario, desde el día que uno de ellos participa de una boda, a los niños que nazcan diez meses después de ese día —o siete, claro—, a todos ellos se dirigirá como hijos, si son varones, y como hijas, si son niñas, y ellos a él como padre, y así en efecto los hijos de éstos serán llamados nietos, y éstos los llamarán a su vez abuelo y abuela, mientras que los nacidos en el tiempo en el cual las madres y los padres los procrearon, serán hermanas y hermanos, de modo
461e que, como antes decíamos, no se unirán sexualmente entre ellos. Sin embargo, la ley permitirá que convivan hermanos y hermanas, si es que el sorteo marcara algo así y la Pitia se inclina en ese sentido.[19]

—Perfecto —dijo él.

10. —Ésta es, Glaucón, la comunidad de mujeres e hijos para los guardianes de tu ciudad, y tiene estos rasgos. Que concuerda con el resto de la organización política y que es de sobra excelente, en rigor es preciso asegurarlo después de esto con un argumento. ¿O qué hacemos?

462a —Eso, ¡por Zeus! —dijo él.

—¿Acaso entonces no es éste el principio de nuestro acuerdo: preguntamos cuál es el mayor bien que podemos plantear para la organización de la ciudad, apuntando al cual el legislador debe establecer las leyes, y cuál es el mayor mal, y luego examinamos si acaso lo recién detallado se adapta a los rasgos del bien y es incongruente con los del mal?

[19] Referencia al oráculo de Delfos, que según IV.427b ss. regía estos aspectos. Una mención similar a la necesidad de sanción religiosa, en VII.540c.

–Es lo más importante de todo –dijo.

–¿Concebimos entonces algún mal mayor para la ciudad que aquél que separa y hace muchos de 462b
uno solo? ¿O algún bien mayor que el que une y hace una unidad?[20]

–No.

–¿Y la comunidad de placer y dolor no es un factor de unión, cuando realmente todos los ciudadanos se alegran y entristecen igualmente por los mismos éxitos y las mismas pérdidas?

–Indudablemente, claro –dijo.

–Y la individualización de estos sentimientos divide, cuando unos sufren y los otros se alegran por las mismas condiciones de la ciudad y de los que vi- 462c
ven en ella?

–¿Y cómo no?

–¿Acaso entonces surge esta situación cuando las expresiones "mío" y "no mío" no se pronuncian al unísono en la ciudad? ¿Y pasa lo mismo con lo que se considera ajeno?

–Ciertamente.

–¿Aquella ciudad en que la mayoría dice "mío" y "no mío" respecto de lo mismo y en el mismo sentido es la mejor administrada?

–Claro.

–¿Y la que está más cerca del hombre individual? Por ejemplo, cuando alguno de nosotros se golpea el dedo, toda la comunidad del cuerpo, orientada hacia el alma tras el orden único de la parte que 462d
la rige, percibe y sufre toda entera al mismo tiempo, aunque sea una parte la afectada, y así por eso deci-

20 Sobre la unidad de la ciudad, véase IV.422a-423b.

mos que al hombre le duele el dedo.[21] ¿Este mismo argumento se aplica a cualquier otra de las partes humanas, tanto en el pesar por la parte que sufre como en el placer por la que disfruta?

—El mismo argumento —dijo—. Y respecto de lo que preguntas: la ciudad mejor gobernada es la que está situada más cerca de este tipo de hombre.

—En efecto, creo, si uno de los ciudadanos sufre
462e algo, ya sea un bien o un mal, una ciudad así dirá enfáticamente que lo que sufre es de ella y que toda ella compartirá su sentimiento y se compadecerá de él.

—Por necesidad, si se rige por buenas leyes —contestó.

11. —Sería tiempo —dije yo— de volver a nuestra ciudad y analizar respecto de los puntos de acuerdo de nuestro argumento si se rige enteramente por estos principios o alguna otra lo hace mejor.

—Es necesario, sin duda —respondió.

463a —Ahora bien, ¿hay acaso en otras ciudades gobernantes y pueblo y también los hay en ésta?

—Los hay.

—¿Y todos éstos se llaman entre ellos ciudadanos?

—¿Cómo no?

—Pero, además de ciudadanos, ¿cómo llama el pueblo en las otras ciudades a los gobernantes?

—En muchas los llaman señores, mientras que

[21] Es decir, que el hombre entero está afectado y no sólo que el dedo está lastimado. Todo el argumento reposa en el uso transitivo del verbo *algéo*, que permite construcciones como la de este pasaje donde se dice literalmente "el hombre duele/sufre en cuanto al dedo", que implica la consustanciación del todo frente a la afección de una de sus partes.

en las democráticas el nombre es este mismo, gobernantes.

–¿Y cómo los llama el pueblo en la nuestra? Además de ciudadanos, ¿qué dicen que son los gobernantes?

–Salvadores y protectores –dijo. 463b

–¿Y cómo llaman éstos al pueblo?

–Proveedores de su salario y su alimento.

–Y los gobernantes en la demás ciudades, ¿cómo llaman a sus pueblos?

–Esclavos –respondió.

–¿Y los gobernantes entre ellos?

–Co-gobernantes –dijo.

–¿Y cómo se llaman entre ellos los nuestros?

–Colegas guardianes.

–¿Entonces puedes decirme respecto de los gobernantes de las demás ciudades si alguno puede dirigirse a uno de los co-gobernantes como amigo y a otro como extraño?

–Es muy usual.

–¿Entonces considera y se dirige al amigo como si fuera suyo, y al extraño como no suyo? 463c

–Así es.

–¿Y qué pasa entre tus guardianes? ¿Hay quien pueda considerar o dirigirse a alguno de sus colegas guardianes como extraño?

–De ningún modo –dijo–. Pues con cualquiera que se encuentre juzgará que se encuentra con un hermano, una hermana, un padre, una madre, un hijo, una hija, un descendiente o un ancestro.

–Dices algo bellísimo –dije yo–. Pero también contéstame esto: ¿ordenarás por ley para ellos sólo nombres de parentesco, o les exigirás también que

463d se comporten en todo lo que hagan haciendo honor a esos nombres, y que hagan respecto de los padres cuantas cosas indique la ley sobre respeto paterno, cuidado y obediencia a los progenitores, o no obtendrán beneficios de dioses ni hombres, porque si actuaran de un modo distinto de éste, estarían haciendo cosas que no son piadosas ni justas? ¿Son éstas u otras las palabras que todos los ciudadanos harán sonar sin reserva en torno de los oídos de los niños respecto de aquellos a quienes se les presente como sus padres, y también respecto de los demás parientes?

463e —Son éstas –respondió–. Sería ridículo, sin duda, que se llenaran la boca sólo con los nombres de parentesco sin los actos.

—De todas las ciudades es entonces en ésta donde, cuando a un ciudadano le vaya bien o mal, se compartirá la expresión que antes mencionábamos: "lo mío va bien" o "lo mío va mal".

—Es la pura verdad –dijo él.

464a —¿Y no decíamos que con la ayuda de esta convicción y este modo de expresarse se siguen los placeres y pesares en común?

—Y lo decíamos correctamente, por cierto.

—Por consiguiente, ¿no compartirán nuestros ciudadanos en máximo grado eso que llaman "mío"? ¿Y compartiendo así el pesar y el placer tendrán una comunidad del modo más perfecto?

—Ciertamente.

—¿Acaso entonces la causa de esto, además del resto de la organización, es la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes?

—Es eso por sobre todo –afirmó.

12. –En efecto, hemos acordado que en esto ra- 464b
dica el mayor bien para la ciudad, al comparar una ciudad bien organizada con la relación de un cuerpo hacia una parte suya en lo que se refiere a un placer o un dolor.

–Y lo acordamos perfectamente –dijo.

–Por lo tanto, la causa del mayor bien para la ciudad ha resultado para nosotros la comunidad de hijos y mujeres entre los auxiliares.

–Completamente –afirmó.

–Por cierto, estamos de acuerdo en lo anterior, pues dijimos que no debe haber casas propias para ellos ni tierra ni ninguna posesión,[22] sino que, to- 464c
mando el alimento junto con los otros como retribución de su protección, deben usar todo en común, si es que van a ser realmente guardianes.

–Correcto –dijo.

–¿Acaso entonces, como digo, lo que planteamos antes y lo que estamos diciendo ahora no los transforma aun más en verdaderos guardianes y hace que no desordenen la ciudad llamando "mío" no a lo mismo sino a cosas distintas, uno arrastrando hacia su propia casa lo que pueda tener aparte de los otros, otro hacia la suya, que es distinta, con mujer e 464d
hijos distintos, que por ser privados producen placeres y dolores privados? Por el contrario, ¿si tienden a lo mismo con una única convicción sobre lo propio, todas sus sensaciones de pena y placer son, hasta donde es posible, los mismos?

–Exactamente –dijo.

–¿Y qué? ¿Las quejas y las acusaciones mutuas

22 Véase III.416d ss.

no desaparecerán entre ellos, por así decirlo, dado que no poseen nada privado excepto el cuerpo y el resto es común? ¿De allí les viene, entonces, que carecen de las disensiones por las cuales los hombres
464e entran en conflicto, como la posesión de dinero, hijos y parientes?

—Es totalmente necesario que las eviten —dijo.

—Tampoco podría haber entre ellos juicios genuinos por violencias ni ultrajes, pues diremos que es noble y justo que se defiendan a sí mismos de alguien de su misma edad, asumiendo la necesidad del cuidado de sus cuerpos.

—Correcto —dijo.

465a —Además, esta ley —dije yo— tiene otro punto correcto: si alguien se enfureciera con algún otro, tras colmar su furor de ese modo los conflictos pasarían menos a mayores.

—Es cierto.

—Además se le ordenará al más anciano gobernar y castigar a los más jóvenes.

—Claro.

—De modo que un joven, como es natural, no intentará violentar de ningún modo a un anciano ni golpearlo, a no ser que los gobernantes lo indiquen, y creo que no le faltará el respeto de ninguna mane-
465b ra. Sin duda dos guardianes poderosos se lo impiden: el temor y la vergüenza; la vergüenza que le previene de golpear a un posible padre y el temor de que otros ayuden al que sufre, unos como hijos, otros como hermanos y otros como padres.

—Así sucede, en efecto —dijo.

—¿A partir de estas leyes los hombres mantendrán en todo sentido la paz unos con otros?

—Una gran paz, claro.

—Y si ellos no entran en conflictos, no hay peligro de que el resto de la ciudad esté de algún modo en desacuerdo con ellos o entre sí.

—No lo hay.

—Dudo también, porque me parece indecoroso, acerca de hablar de los más pequeños males de los 465c
que estarían libres: la adulación a los ricos motivada por la pobreza; los problemas y pesares de la crianza de los hijos; la necesidad imperiosa de dinero para la manutención de los esclavos, que puede llevar unas veces a pedir prestado y después a negar la deuda y otras a proveerse de todo y dárselo a mujeres y administradores entregándoles el control, y también otros problemas por el estilo que padecen, mi amigo, y que son evidentes, por cierto, y también despreciables e indignos de tratar. 465d

13. —Son evidentes incluso para un ciego —dijo.

—Estarán libres de todas estas cosas y vivirán una vida más bienaventurada que la vida bienaventurada que viven los vencedores de los juegos olímpicos.

—¿En qué sentido?

—Aquéllos son felices con una pequeña parte de lo que éstos tienen. Sin duda la victoria de los guardianes es más bella y el sustento que reciben del pueblo es más perfecto, pues ganan como victoria la salvación de la ciudad entera, son coronados con su sustento y todo el resto de cosas que necesitan para vivir ellos y sus hijos, mientras viven reciben hono- 465e
res de su ciudad y al morir tienen una tumba digna de ellos.

—Es realmente muy bello —contestó.

—¿Te acuerdas entonces —dije— de que antes no sé

el argumento de quién[23] nos espetó que no hacíamos
466a felices a los guardianes y que, aunque les era posible tener todo cuanto poseen los ciudadanos, no tenían nada? Nosotros dijimos que, si se daba la oportunidad, examinaríamos esto de nuevo, pero mientras tanto haríamos guardianes a los guardianes, y a la ciudad tan feliz como nos fuera posible, pero, de ningún modo con la vista puesta en un único grupo de la ciudad, haríamos feliz a ese solo.

—Me acuerdo —contestó.

—Y bien, ahora la vida de los guardianes, si realmente se muestra mucho más bella y mejor que la de los ganadores de los juegos olímpicos, ¿es en algún
466b sentido comparable a la vida de los zapateros o de los demás artesanos o campesinos?

—Me parece que no —dijo.

—Pero sin embargo es justo repetir también aquí lo que yo decía ahí, que si el guardián intenta ser feliz de modo que deja de ser un guardián, la vida tan medida y segura que nosotros llamamos mejor no lo satisfará, sino que una creencia irracional e infantil acerca de la felicidad lo empujará a apropiarse por
466c medio de su poder de todas las cosas de la ciudad, y acabará por juzgar que Hesíodo era realmente sabio cuando decía que de alguna manera "la mitad es mayor que el todo".[24]

—Si se vale de mi consejo, se quedará con su tipo de vida —acotó.

—¿Estás de acuerdo, entonces —dije yo—, en la co-

23 De Adimanto en IV.419a.

24 Véase Hesíodo, *Trabajos y días*, 40. Este elemento será el primer síntoma de que el modelo de ciudad se quiebra para dejar paso a la timocracia, como se plantea en VIII.547b ss.

munidad de las mujeres con los hombres que describimos en el ámbito de la educación, los hijos y el cuidado del resto de los ciudadanos, ya sea que permanezcan en la ciudad o que vayan a la guerra, y en que deben compartir la tarea de guardián y cazar juntos, como los perros,[25] y tener todo en común tanto como 466d
sea posible? ¿Y también estás de acuerdo en que, actuando así, harán lo mejor y no lo contrario a la naturaleza de la relación entre lo femenino y lo masculino, en tanto han nacido para la colaboración mutua?

–Estoy de acuerdo –dijo.

14. –Entonces –dije yo–, ¿no resta dirimir si es posible también entre los hombres, como en el resto de los animales, instaurar esta comunidad y por qué medios es posible?

–Te adelantaste a decir lo que yo iba a acotar –dijo.

–Creo, sin duda, que respecto de los asuntos de 466e
la guerra es evidente de qué modo van a manejar la lucha –dije.

–¿Cómo? –preguntó él.

–Lucharán en común y llevarán a la guerra a aquellos de sus hijos que estén crecidos, para que como los hijos de los demás artesanos contemplen lo que será preciso que hagan cuando sean mayores. Y además de observar, podrán ayudar y servir en todo lo relativo a la guerra y asistir a sus padres y madres. 467a
¿O no te has dado cuenta de lo que sucede en otras técnicas, por ejemplo en el caso de los hijos de los alfareros, durante cuánto tiempo contemplan como ayudantes antes de dedicarse a hacer alfarería?

[25] Véase 451d.

–Por supuesto.

–¿Entonces esos artesanos tendrán que educar con más cuidado a sus hijos en la experiencia y la observación de sus tareas que los guardianes a los suyos?

–Sería realmente ridículo –dijo.

467b –Además, todo ser vivo lucha mejor cuando sus crías están presentes.

–Así es. Pero hay un peligro no desdeñable de que caigan, como en efecto sucede en la guerra, y al morir sus hijos junto a ellos hagan que sea imposible que el resto de la ciudad se recupere.

–Es verdad lo que dices –afirmé–, ¿pero crees por sobre todo que hay que prepararlos para no enfrentarse nunca al peligro?

–De ningún modo.

–¿Y qué? ¿Si deben enfrentarlo, no lo harán mirando en aquellos momentos en que les va mejor?

–Es evidente, claro.

467c –¿Crees, por el contrario, que hay una ventaja pequeña y no vale ningún peligro que los niños que van a ser guerreros contemplen lo referente a la guerra o que no lo hagan?

–No, realmente es ventajoso tal como lo planteas.

–Por lo tanto, hay que hacer que los niños vean la guerra, pero arbitrar también los medios para su seguridad, y será perfecto. ¿No?

–Sí.

–¿Entonces, por sobre todo –dije yo–, sus padres serán conocedores de la guerra hasta donde a los hombres les es posible y conocerán los aspectos
467d de la lucha que no sean peligrosos?

–Es natural –dijo.

–Entonces los llevarán a unas batallas y los mantendrán al margen de otras.

–Correcto.

–Y les pondrán como jefes no a los más mediocres sino a los que por experiencia y edad son guías y pedagogos capaces.

–Es lo conveniente.

–Y sin embargo, concederemos que muchas cosas inesperadas les han pasado realmente a muchos.

–Ciertamente.

–Para tales imprevistos, mi amigo, es preciso simplemente que los niños tengan alas, para que, si fuera necesario, puedan escapar volando.

–¿Qué dices? –preguntó. 467e

–Hay que subirlos a caballos desde la edad más temprana posible y, cuando hayan aprendido a cabalgar, hay que llevarlos a mirar batallas en caballos que no sean ni excitables ni agresivos, sino los más rápidos y manejables que haya disponibles. Así, sin duda, verán del mejor modo su propia función y, si fuera necesario, se salvarán de la manera más segura siguiendo a sus ancianos guías.

–Me parece que estás en lo cierto –dijo. 468a

–¿Y qué sucede con los asuntos de la guerra? –pregunté–. ¿Cómo deben comportarse los soldados entre ellos y con los enemigos? ¿Acaso crees que mi opinión es correcta o no?

–Dime a qué te refieres.

–Al que deje su puesto o abandone sus armas o haga algo cobarde por el estilo, ¿acaso no es preciso convertirlo en un artesano o un campesino?

–Por supuesto.

–Y al que sea capturado vivo por los enemigos,

¿no hay que entregarlo libremente a sus captores pa-
468b ra que hagan con su presa lo que quieran?

–Completamente de acuerdo.

–Y el que actúe de manera excelente y sobresalga en la batalla ¿no te parece que debe ser coronado en el campo mismo de batalla por sus compañeros, jóvenes y niños uno por uno?

–Sí, me parece bien.

–¿Y deben tomarlo de la mano?

–También esto.

–Creo que, al contrario, lo que ahora voy a decirte ya no te parecerá bien.

–¿Qué cosa?

–Que bese y sea besado por cada uno de sus compañeros.

–Eso es lo más importante de todo –dijo–. Pre-
468c cisamente, agrego a la ley que mientras dure la campaña nadie que él quiera besar podrá negarse. Esto hará que si alguien está enamorado, sea de un varón o de una mujer, se esforzará más para ganar el premio a la valentía.[26]

–¡Qué buena idea! –dije yo–. Porque ya se dijo que para el hombre bueno habrá más matrimonios ce-

[26] Esto no es necesariamente un indicio de la incorporación de la homosexualidad en el modelo de organización política, como a veces se ha leído, ya que por principio tanto hombres como mujeres guardianes pueden distinguirse en batalla, lo cual queda claro en V.468e y 471e, donde se menciona a ambos géneros, de modo que también puede darse el caso de una mujer que merezca esta prerrogativa. Por otra parte, a pesar de las numerosas referencias a la práctica homosexual en ciertos círculos sociales atenienses, Platón suele adherir a una postura más bien puritana, como se desprende de las prescripciones sobre lo sexual de III.403a-b. Una mención similar se lee en *Banquete* (180a ss.), donde el personaje Fedro propone formar "un ejército de amantes y amados".

lebrados que para el resto, y será seleccionado más veces que los demás para que nazcan de él muchos hijos.

–Lo recuerdo –dijo.

15. Además, también, de acuerdo con Homero, es justo honrar a los jóvenes que sean buenos. En este sentido, Homero contó que por haberse distin- 468d
guido en un combate a Ayante "lo festejaron con un lomo",[27] que era un honor apropiado para el vigor y la valentía, porque este regalo es fuente a la vez de honra y de aumento de la fuerza.

–Excelente –dijo.

–Por lo tanto, en este ámbito seguiremos a Homero –dije yo–. Ciertamente también nosotros vamos a honrar a los buenos de acuerdo con lo que hayan mostrado, en celebraciones y ritos de ese estilo con himnos como los que mencionábamos antes,[28]
y además con "asientos de honor, viandas y copas re- 468e
bosantes",[29] para que podamos ejercitar a los buenos hombres y mujeres y a la vez honrarlos.

–Perfecto –dijo.

–Bien. Respecto de los que mueren en campaña, ¿no diremos en primer lugar que quien muera en una acción gloriosa será de estirpe de oro?

–Absolutamente.

–¿Y no seguiremos a Hesíodo, que dice que cuando mueren algunos de esta estirpe "llegan a ser deida- 469a
des puras asociadas a la tierra, nobles, protectores, guardianes de los hombres dotados de voz"?[30]

27 Véase Homero, *Ilíada*, VII.321-2.
28 Véase 459e ss.
29 Véase Homero, *Ilíada*, VIII.161-2.
30 Véase Hesíodo, *Trabajos y días*, 122-3. El final, que en Hesíodo reza "guardianes de los mortales", es sustituido aquí por el final de los versos 109 y 143, "hombres dotados de voz articulada".

—Lo seguiremos, claro.

—Entonces, tras consultar a la divinidad cómo es preciso hacer los funerales de estos hombres demónicos y divinos y con qué honores especiales, ¿los sepultaremos del modo en que lo indique?

—¿Qué otra cosa vamos a hacer?

469b —¿Y después cuidaremos y haremos culto a sus tumbas como a las de deidades? ¿Y no rendiremos honor del mismo modo cuando alguno de cuantos fueran reconocidos como excepcionalmente buenos muera de viejo o por cualquier otro motivo?

—Es justo, por cierto —dijo.

—Ahora bien, ¿cómo actuarán nuestros soldados respecto de los enemigos?

—¿En qué sentido?

—Primero en relación con la esclavitud, ¿te parece justo que los griegos esclavicen a ciudades griegas, o que no lo permitan en ningún caso y se acostumbren a tratar con respeto a la raza griega, evitando su
469c esclavitud bajo el yugo de los bárbaros?

—Establecer este respeto es crucial en todo sentido.

—En consecuencia, ¿que no deben tener esclavos griegos ellos mismos y tienen que aconsejar así al resto de los griegos?[31]

—Por supuesto —dijo—. Así se concentrarían en los bárbaros y se dejarían tranquilos entre ellos.

—Ahora bien, cada vez que vencen, ¿está bien que despojen a los muertos excepto de las armas? ¿No provee una excusa para los cobardes que no
469d avanzan contra el que lucha, como si hicieran algo

[31] Sobre la esclavitud, véase II.371e y nota *ad loc.*

debido cuando se arrojan sobre los cadáveres? Muchos ejércitos perecieron ya por esta rapiña.

–Ciertamente.

–¿Y no te parece servil y mercenario despojar a un muerto, y una actitud propia de un entendimiento afeminado y mezquino considerar como enemigo el cuerpo de un muerto cuya parte hostil ha desaparecido, quedando la parte con la que luchaba? ¿O crees que los que hacen esto se diferencian de los perros 469e
que, cuando son golpeados por piedras, se enfurecen con ellas pero no atacan al que las arroja?

–Ni un poco –dijo.

–¿Entonces hay que acabar con el despojo de cadáveres y con la prohibición de recuperar los cuerpos?

–Sin duda hay que acabar con eso. ¡Por Zeus! –exclamó.

16. –Tampoco llevaremos las armas a los templos como trofeos, especialmente los de los griegos, si nos preocupa en algo estar en buenos términos con los demás vecinos. Antes bien, tendremos que 470a
temer más que sea algún tipo de falta religiosa llevar al templo los objetos de nuestros allegados, a menos que el dios indique otra cosa.

–Perfecto –dijo.

–¿Y qué pasa con la devastación del territorio griego y la quema de viviendas? ¿Cómo actuarán, según tu opinión, los soldados con los enemigos?

–Escucharía con gusto tu opinión sobre esto.

–Me parece, en efecto –dije yo–, que no tienen que hacer ninguna de estas cosas, sino quitarles los 470b
frutos anuales. ¿Quieres que te diga por qué?

–Claro.

–Me parece que, como son dos los nombres que

designan este fenómeno, "guerra" y "conflicto", así también hay allí dos cuestiones que se aplican a dos aspectos diferentes. Quiero decir que una tiene que ver con lo propio y afín, la otra con lo ajeno y extranjero. Entonces, "conflicto" se aplica a la hostilidad en el ámbito propio, mientras que "guerra" se aplica a la hostilidad orientada a lo ajeno.

—No dices nada errado –dijo.

470c —Fíjate si también digo esto con acierto. Afirmo, entonces, que los miembros del linaje griego son parientes y allegados uno de otro, y son extranjeros y ajenos respecto de la raza bárbara.

—Así es, en efecto –dijo.

—En consecuencia, diremos que los griegos harán la guerra luchando contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, y que son enemigos por naturaleza y hay que llamar "guerra" a esta hostilidad. Pero cuando los griegos hacen algo semejante contra los griegos, que son amigos por naturaleza, en ese caso Grecia está enferma y se hunde en el conflicto interno, y a ese
470d tipo de hostilidad hay que llamarla "conflicto".

—Estoy de acuerdo en considerarlo así –dijo.

—Examina asimismo –dije– lo que acabamos de convenir acerca del conflicto: cuando surge y la ciudad se divide, si unos devastan los campos y queman las casas de los otros, parece que el conflicto adviene como una abominación y que ninguno de los bandos ama a su ciudad. De otra manera, jamás se atreverían a destruir su alimento, es decir a su madre. Por el contrario, lo moderado es que los vencedores
470e quiten las cosechas de los vencidos y tengan en mente que van a reconciliarse y no van a estar para siempre en guerra.

–Esta concepción es mucho más civilizada que la otra –dijo.

–¿Pero qué? –dije–. ¿La ciudad que estás fundando no va a ser griega?

–Es necesario que lo sea –dijo.

–¿Y no serán sus ciudadanos buenos y civilizados?

–Decididamente.

–¿Y no serán partidarios de todo lo griego? ¿No considerarán a Grecia como propia y compartirán los ritos religiosos?

–Seguramente.

–¿Entonces considerarán a la disensión entre griegos, dado que son allegados, como un conflicto 471a
y no la llamarán guerra?

–No.

–Por lo tanto, ¿disentirán pero buscando reconciliarse?

–Ciertamente.

–Reprenderán a sus contrarios con moderación sin castigar con la esclavitud ni con la ruina, de modo que serán correctores, no enemigos.

–Así es –dijo.

–Como griegos, tampoco destruirán Grecia, ni incendiarán las viviendas, ni convendrán en que en una ciudad dada todos son para ellos hostiles, tanto hombres, como mujeres y niños, sino que siempre considerarán así a los pocos enemigos que son res- 471b
ponsables de la disensión. Y por todo esto no querrán devastar la tierra de sus oponentes ni perturbarán sus viviendas, porque son amigos de la mayoría. Por el contrario, sostendrán la discordia hasta que los responsables sean obligados por las víctimas inocentes a pagar su culpa.

—Yo estoy de acuerdo con que nuestros ciudadanos deben tratar así con los contrarios, pero con los bárbaros deben hacer lo que ahora los griegos se hacen unos a otros.

—¿Establecemos también esta ley para los guar-
471c dianes, que no devasten la tierra ni incendien viviendas?

—Hagámoslo —dijo— y digamos también que esto y lo que establecimos antes está bien.

17. »Pero en realidad, Sócrates, creo que si uno te permite hablar sobre estos temas nunca recordará lo que has dicho antes, porque diferiste todo el problema, quiero decir lo relativo al grado de posibilidad de que exista esta organización política y de qué modo puede llegar a existir.[32] En rigor, si sucediera, habría toda clase de bienes para la ciudad en la que se diera, e incluso yo podría agregar otras bondades que dejaste
471d de lado: yo digo que lucharían mejor contra los enemigos, ya que no se abandonarían mutuamente, porque se conocen y se dan el nombre de hermanos, padres e hijos. Y si además la mujer lucha con ellos en la guerra, ya sea en el mismo puesto, ya sea colocada detrás para atemorizar a los enemigos y por si los hombres tuvieran necesidad de ayuda, sé que con ellas allí los guerreros serían invencibles. También veo que habría para ellos en su casa bienes que dejaste de lado,
471e pero como estuve de acuerdo que habría además innumerables bienes si surgiera esta organización políti-

[32] Aquí comienza la llamada "tercera ola", en la cual se plantea la plausibilidad del modelo de organización política a través de la figura del filósofo, y que extiende hasta el final del libro VII. Sobre la estructura y el valor de este pasaje en la economía de la obra, véase nuestra Introducción, 5.4.

ca, ya no hables más sobre ella. En cambio, intentemos ahora convencemos a nosotros mismos de que es posible y cómo es posible y dejemos de lado el resto.

–De golpe –dije yo– te lanzaste como en ataque contra mi argumento y no me perdonas que siga holgazaneando. Quizás, por cierto, no sabes que, habiendo yo escapado a duras penas de dos olas, arrojas ahora la más grande y terrible de las tres. Cuando la hayas visto y escuchado, comprenderás enteramente que dudaba con razón acerca de esbozar un argumento tan paradójico y de intentar analizarlo. 472a

–Cuantas más excusas presentes –dijo–, menos podrás escapar de nosotros para no explicar cómo es posible que surja esta organización política. Así que habla y no pierdas el tiempo. 472b

–Entonces –dije yo–, en primer lugar es necesario recordar que nosotros llegamos hasta aquí investigando cómo son la justicia y la injusticia.

–Es necesario. Pero ¿qué pasa con eso? –dijo.

–Nada. Pero si descubrimos qué es la justicia, ¿acaso también consideraremos que es necesario que el hombre justo no difiera en nada de ella, sino que sea absolutamente idéntico a la justicia? ¿O nos conformaremos con que esté lo más cerca posible de ella y participe de ella más que los demás? 472c

–Así estaremos conformes –dijo.

–Por consiguiente, porque buscábamos un modelo estábamos investigando qué es la justicia en sí y cómo es el hombre perfectamente justo, si es que existe, y a su vez la injusticia y el hombre más injusto, para que mirando hacia ellos se nos mostrara la felicidad y su contrario y estuviéramos forzados a

472d acordar entre nosotros que quien fuera más similar a cada uno de ellos tendrá la suerte más similar, y no para indicar que estos modelos puedan existir.

—Es cierto —dijo.

—¿Crees que vale menos un buen pintor que, tras pintar un modelo como si fuera el más bello de los hombres y diseñar adecuadamente todos sus rasgos, no pueda probar que es posible que un hombre así exista?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—¿Y qué? ¿No hicimos también nosotros en el
472e plano argumental un modelo de ciudad buena?

—Ciertamente.

—¿Crees entonces que por eso vale menos lo que nosotros dijimos si no podemos probar que sea posible fundar una ciudad así como decíamos?

—Claro que no —dijo.

—Así pues, esto es lo cierto. En rigor, si es preciso para tu placer que yo me dedique a probar por qué medios en especial y hasta qué punto sería más posible instaurarla, de nuevo tendrás que hacerme las mismas concesiones respecto de esta prueba.

—¿Cuáles?

473a —¿Acaso es posible llevar a la práctica algo como se planea? ¿O por naturaleza la acción está menos ajustada a la verdad que su expresión teórica, aunque así no parezca?[33] ¿Estás de acuerdo con esto o no?

¿es posible?

[33] Se plantea aquí la noción de una inadecuación originaria entre un plano perfecto y el plano sensible invadido de una tendencia entrópica. Platón parece fluctuar entre confiar en que es posible plasmar en la realidad esta organización política (502c, 540d ss.) y desestimarla totalmente (aquí y en 592b). Estos límites no impiden, sin embargo, que se pueda proyectar un modelo sin fisuras que sirva como orientador de la práctica, lo cual

–Estoy de acuerdo –dijo.

–Por eso no me fuerces a demostrar que es necesario que absolutamente todo lo que describimos en el argumento exista también en los hechos. Sin embargo, si podemos descubrir cómo se fundaría una ciudad lo más cercana posible de lo que dijimos, habrá que decir que hemos descubierto lo que pides, que es posible que exista. ¿O no te conformarás con 473b
encontrar esto? Sin duda yo lo haría.

–También yo –dijo.

18. –Después de esto, según parece, intentaremos investigar y demostrar qué cosa hacen mal en las ciudades actuales y es la causa por la cual no se organizan así como describimos, y también cambiando qué pequeña cosa podría una ciudad dirigirse hacia el estilo de nuestra organización política, preferiblemente un aspecto, y si no dos, y si no, unos poquísimos en número y pequeños en importancia.

–Absolutamente –dijo. 473c

–Me parece, por cierto –dije yo–, que cambiando uno solo podemos mostrar que cambiaría. Claro que el asunto no es desdeñable ni fácil, pero es posible.

–¿Qué aspecto? –dijo.

–Estoy ahora, efectivamente, en lo que comparábamos con la ola mayor. Habrá que hablar, entonces, aunque como una ola que rompiera a reír, uno se vaya a hundir literalmente en risa y desprecio. Analiza lo que voy a decir.

–Habla –dijo.

---

salva el planteo global de esta organización social aunque alguien no acepte su plasmación en los hechos. La función central de este tipo de modelos para la actividad filosófica quedará claramente explicitada en VI.500c.

473d —A no ser que los filósofos sean reyes en las ciudades, o los que ahora llamamos reyes y señores filosofen con integridad y de modo suficiente, y que además confluyan en el mismo hombre el poder político y la filosofía y en cambio sean expulsadas por la fuerza las numerosas naturalezas que se orientan exclusivamente a uno u otra, no cesarán los males para las ciudades, querido Glaucón, y creo que tampoco para el género humano. Tampoco la organización política que acabamos de describir en el plano argumental será posible hasta entonces ni verá la luz del sol. Esto es lo que hace tiempo me provocó dudas de hablar, porque veía que iba a expresar algo muy paradójico.[34] Sin duda es difícil ver que no hay otro modo de ser feliz, ni para el individuo ni para la comunidad.

Y él exclamó:

473e —Sócrates, ¡qué discurso y qué argumento has descerrajado! ¡Ahora que lo planteaste, piensa que tienes sobre ti una enorme cantidad de hombres en
474a verdad no despreciables que, tras arrojar los mantos para tomar más cómodos el arma que cada uno tenga a mano, están dispuestos a hacer cualquier desquicio! Si no te defiendes de ellos con argumentos y preparas tu escape, en verdad recibirás un castigo por burlarte.

—¿Acaso no eres tú el responsable de esto? —dije yo.

—No me arrepiento —dijo—. Pero no te voy a abandonar. Al contrario, te voy a defender hasta donde me

[34] Es decir algo controvertido, en el sentido de "contrario a la opinión (*dóxa*)".

sea posible, y mi poder está en mi buena voluntad y mi aliento. Por cierto, tal vez te podría responder con 474b más precisión que cualquier otro. Contando con esta ayuda, intenta mostrar a los escépticos qué es lo que quieres decir.

–Debo intentarlo –dije yo–, puesto que ofreces una alianza tan enorme. Me parece entonces necesario, si vamos a escaparnos de esos que mencionas, definir frente a ellos a quiénes nos aventuramos a llamar filósofos y decimos que es preciso que gobiernen, para que, una vez que los conozcan, sea posible defendernos, demostrando que les corresponde por naturaleza dedicarse a la filosofía y guiar la 474c ciudad, y en cambio a los demás no les corresponde dedicarse a esto sino seguir al que gobierna.

–Sería momento de definirlo –dijo.

–Bien. Entonces, sígueme. Veamos si de alguna manera podemos explicarlo aceptablemente.

–Vamos –dijo.

–¿Será entonces preciso hacerte recordar –dije yo–, o te acuerdas de que cuando decimos que alguien ama algo, es preciso dejar claro, si ha de hablarse correctamente, que no ama una parte de ello y otra no, sino que lo desea en su totalidad?

19. –Es preciso que me lo recuerdes, según parece –dijo–, pues no lo tengo muy en mente. 474d

–Sería esperable que cualquier otro dijera lo que estás diciendo, Glaucón. No es adecuado para un hombre experto en amores olvidar que todos los que están en la edad propicia de algún modo hieren el corazón y excitan al hombre enamoradizo de los muchachos, porque consideran que merecen cuidados y caricias. ¿O no hacen ustedes eso con los jóvenes be-

llos? Alaban a uno porque tiene la nariz chata llamándolo encantador, del de nariz aquilina dicen que es principesco, el que la tiene mediana, por cierto, es per-
474e fectamente proporcionado, los morochos se ven viriles y los pálidos son hijos de los dioses. ¿Crees que la expresión "amarillo como la miel" puede ser una creación de algún otro que no sea un amante que quería poner un sobrenombre amoroso y que se acomodara bien a la palidez de su amado si está en la edad justa?
475a En una palabra, presentan todo tipo de excusas y pronuncian cualquier expresión, para que ninguno de los que están en la flor de la edad quede afuera.

–Si quieres aplicarme a mí lo referente a los enamorados que actúan así –dijo–, estoy de acuerdo en provecho del argumento.

–Y bien –dije yo–, ¿no ves que los amantes del vino hacen las mismas cosas y festejan cualquier vino con cualquier pretexto?

–Es cierto.

–Y, según creo, ves también que los amantes de los honores, si no pueden ser generales, son capitanes, y si es que no pueden ser honrados por los me-
475b jores y más reverenciados, se contentan con ser honrados por los menos importantes y mediocres, porque desean cualquier tipo de honra.

–Exactamente.

–Dime si es así o no: ¿acaso cuando decimos que alguien desea algo, diremos que desea todo lo de esa clase, o una parte sí y la otra no?

–Lo desea todo –dijo.

–¿No diremos entonces que el filósofo desea la sabiduría, no una parte sí y otra no, sino que la desea toda?

—Es verdad.

—En consecuencia, del que siente rechazo por 475c
los estudios, especialmente si es joven y no sabe qué es bueno y qué no, no diremos que es un amante del estudio ni un filósofo, como del que siente rechazo por la comida no decimos que es un glotón ni que desea la comida sino que la rechaza.

—Y lo diremos con toda razón.

—Y al que está presto a degustar todo estudio, va con agrado a estudiar y es insaciable, a ése lo llamaremos con justicia filósofo. ¿No?

Y Glaucón dijo: 475d

—Entonces habrá muchos y extraños personajes de este tipo. A mí al menos me parece que todos los amantes de los espectáculos son hombres que disfrutan con el aprender, y los que aman las audiciones son más extraños aun como para incluirlos entre los filósofos. Estos hombres no se avendrían voluntariamente a los razonamientos y a este tipo de ocupación. Por ejemplo los que dedican los oídos a escuchar todos los coros recorren las fiestas dionisíacas sin perderse ninguno, ni de la ciudad ni de los pueblos aledaños. Entonces, ¿también a todos ésos y
otros estudiosos de cosas por el estilo que se aplican 475e
a técnicas inferiores los llamaremos filósofos?

—De ninguna manera —dije—, sino similares a filósofos.

20. —¿Y a cuáles llamas verdaderos?

—A los que aman contemplar la verdad —dije yo.

—Esto es correcto, por cierto —dijo—. Pero ¿qué quieres decir exactamente con eso?

—No sería de ningún modo fácil en diálogo con otro, pero creo que tú me aceptarás esto.

—¿Qué cosa?

—Dado que lo bello es lo contrario de lo feo, son
476a dos cosas distintas.

—¿Cómo no admitirlo?

—Entonces, dado que son dos, cada una es una única.

—También acepto esto.

—Y respecto de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y lo malo y de todas las Formas,[35] vale el mismo argumento: cada una de ellas es una única, pero al aparecer por todos lados en combinación con acciones, cuerpos y entre ellas mismas, parece que cada una es múltiple.

—Dices la verdad —dijo.

—De este modo, en efecto, distingo a los filósofos: separo por un lado a los que acabas de llamar amantes de los espectáculos, las artes y los hombres
476b de acción, y por otro a aquellos sobre los cuales versaba el argumento, los únicos a los que se podría denominar correctamente filósofos.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Los amantes de las audiciones y de los espectáculos se deleitan con los bellos sonidos, colores, figuras y todas las cosas conformadas con este tipo de

[35] A partir de aquí la noción de *eîdos*, que hasta ahora se utilizó profusamente con el sentido de "clase", toma el sentido de Forma y cobra importancia central en la argumentación. Nótese que en su captación reside el criterio para identificar al filósofo y constituye el instrumento para diferenciarlo del resto de individuos que pretenden detentar el saber. Esta diferencia taxativa permitirá en el libro VI (495c-496a y 499e-500e) postular que el sentido común no rechaza a los filósofos sino a quienes se jactan de conocer a pesar de estar limitados a la opinión, es decir los que tienen como único objeto de su pensamiento al plano sensible.

elementos, pero su intelecto es incapaz de percibir y deleitarse con la naturaleza de lo bello en sí.

—Así es, por supuesto —dijo.

—Los que son capaces de llegar hasta lo bello en sí y verlo en sí mismo, ¿acaso no serían raros? 476c

—Y mucho.

—Entonces, el que conoce cosas bellas, pero no conoce la belleza en sí, ni en el caso en que alguien pueda guiarlo hacia su conocimiento es capaz de seguirlo, ¿te parece que vive durmiendo o despierto? Analízalo. ¿Acaso soñar no es esto: ya sea en sueños o despierto, suponer que lo semejante a algo no es semejante sino la cosa misma a la cual se parece?[36]

—Yo, por cierto, llamaría a eso soñar.

—Ahora bien, el que al contrario de esto cree que hay algo bello en sí y es capaz de verlo y también a las 476d cosas que participan[37] de él, sin confundir las cosas que participan de él con lo bello en sí ni lo bello en sí con las cosas que participan de él, ¿te parece, a su vez, que este hombre vive despierto o durmiendo?

—Despierto, claro —dijo.

—En consecuencia, ¿podríamos decir con toda

[36] La oposición entre hombres despiertos, para referirse a quienes logran acceso a lo verdadero, y hombres dormidos, para quienes no lo logran, tiene raíces en la filosofía de Heráclito (DK 22B2).

[37] Platón nunca ha desarrollado exhaustivamente el concepto de "participación" (*méthexis*), que define el tipo de relación que las cosas sensibles tienen con las Formas. Es claro, no obstante, que no se trata simplemente de una imitación de las primeras respecto de las segundas, sino mejor de la presencia sustancial de las Formas en las cosas, lo cual crea problemas que serán abordados especialmente en los diálogos de vejez. Sobre el problema puede verse Jean-François Pradeau (Coord.), *Platon. Les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001.

corrección que el pensamiento del hombre que conoce es entendimiento y que el del hombre que opina es opinión?[38]

—Por supuesto.

—¿Y qué haremos si este hombre, del que decimos que opina y no que conoce, se pone violento con nosotros y discute que no estamos diciendo la
476e verdad? ¿Tendremos que calmarlo y convencerlo lentamente ocultándole que no está sano?

—Es preciso hacerlo —dijo.

—Bien. Analiza qué le diremos. ¿Quieres tal vez que lo interroguemos diciéndole que si supiese algo nadie estaría celoso de él, sino que estaríamos felices de que supiera algo? Pero dinos, ¿el que conoce, conoce algo o nada? Respóndeme tú en lugar de él.

—Te contesto que conoce algo —dijo.

—¿Algo que es o que no es?

477a —Que es. ¿Pues cómo podría conocer algo que no es?[39]

—¿Sabemos entonces con certeza, no importa

[38] En el siguiente pasaje se conjugan una serie de términos asociados al campo semántico de los procesos mentales. Entre ellos se cuentan dos términos emparentados etimológicamente, de la raíz del verbo *gignósko* "conocer": *gnóme* traducido como "entendimiento" y *gnósis* como "intelección". Los otros dos términos fundamentales son *epistéme* y *dóxa* para los cuales mantenemos la traducción de "conocimiento" y "opinión" respectivamente.

[39] Este pasaje presenta la base fundamental de un esquema de verdad como adecuación del pensamiento a lo real, y con esto se coloca en una posición de continuidad frente a los postulados de Heráclito y Parménides, y polémica frente a las formulaciones relativistas que enarbolan la noción de verdad como coherencia de enunciados, tal como la que puede verse, por ejemplo, en el *Encomio de Helena* de Gorgias. Con esto se pone de relieve que los postulados presentados en el ámbito de la ética y la política sólo cobran sentido si se apoyan en un fundamento ontológico que garantice estas opciones.

desde qué punto de vista lo podamos analizar, que lo que existe plenamente es plenamente cognoscible, pero lo que de ningún modo existe es totalmente incognoscible?

–Con toda certeza.

–Bien. Pero si hay algo que es y no es al mismo tiempo, ¿no estaría entre lo que existe absolutamente y lo que no existe de ningún modo?

–Estaría entre ellos.

–Entonces, si hay intelección de lo que existe y necesariamente ignorancia de lo que no existe, respecto de lo que está entre ambos ¿hay que buscar un 477b
intermedio de ignorancia y conocimiento, si es que algo así existe?

–Seguramente.

–¿Acaso llamamos "opinión" a algo?

–¿Cómo no?

–¿A una capacidad diferente del conocimiento, o a la misma?

–A una diferente.

–En consecuencia, la opinión se aplica a una cosa y el conocimiento a otra, de acuerdo con la capacidad de cada uno.

–Así es.

–¿Entonces el conocimiento no se orienta por naturaleza a lo que existe, es decir a conocer cómo es lo que existe? Pero me parece que antes es necesario distinguir una cosa.

–¿Qué cosa?

21. –Diremos que las capacidades son una espe- 477c
cie entre las cosas que existen con las cuales somos capaces de lo que somos capaces nosotros y cualquier otro ser que se sea capaz de algo, quiero decir

por ejemplo que la vista y el oído son capacidades, si comprendes la clase de cosa a la que me refiero.

–Comprendo –dijo.

–Escucha lo que creo respecto de esto. En una capacidad yo no veo ningún color ni figura ni nada similar a lo que hay en muchas otras cosas, mirando a las cuales puedo distinguir por mí mismo unas de otras. Por el contrario, en el caso de una capacidad
477d veo sólo aquello a lo que se aplica y lo que hace, y de acuerdo con eso denomino a cada una de ellas "capacidad". Asimismo, a la que se aplica a lo mismo y hace lo mismo la llamo igual, pero a la que se aplica a algo diferente y hace algo diferente, le doy un nombre distinto. ¿Y tú cómo haces?[40]

–Igual –dijo.

–Volvamos atrás, mi amigo –dije yo. ¿Dices que el conocimiento es una capacidad, o en qué género lo colocas?

477e –En ése –dijo–, y es la más poderosa de todas las capacidades.

–¿Y qué? ¿Colocaremos a la opinión con la capacidad, o con otra clase de cosas?

–Con ninguna otra cosa –dijo–, pues aquello con lo cual podemos opinar no es otra cosa que la opinión.

–Pero poco antes aceptaste que el conocimiento y la opinión no son lo mismo.

–¿Cómo podría alguien lúcido colocar en la misma categoría lo infalible con lo que no lo es? –dijo.

[40] Previamente, en IV.438c ss., se hizo un análisis de las cosas relativas a otras en las que el conocimiento era un ejemplo central. En ese momento no se determinó cuál era el objeto del conocimiento en sí, sin determinaciones, punto que en el planteo que aquí se inicia encontrará respuesta.

—Bien —dije yo—. Es evidente, por cierto, que acordamos que la opinión es algo diferente del co- 478a
nocimiento.

—Así es.

—¿Entonces cada uno de ellos, por tener una capacidad diferente, se orienta por naturaleza a objetos diferentes?

—Necesariamente.

—¿Y el conocimiento sin duda se orienta por naturaleza a lo que existe, es decir a conocer lo que es tal cual es?

—Sí.

—¿Y decimos que la opinión opina?

—Sí.

—¿Acaso conoce lo mismo que el conocimiento? ¿Así serán lo mismo lo cognoscible y lo opinable? ¿O eso es imposible?

—Es imposible —dijo—, a juzgar por lo que hemos acordado. Si realmente una capacidad específica se orienta por naturaleza a algo específico, y hay dos capacidades diferentes, opinión y conocimiento, ca- 478b
da una diferente de la otra, según decimos, de allí se deduce que no es posible que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo.

—Si lo que existe es cognoscible, ¿lo opinable tendría que ser algo diferente de lo que existe?

—Algo diferente.

—¿Acaso entonces se opina acerca de lo que no existe? ¿O es imposible incluso opinar sobre lo que no existe? Piensa: ¿el que opina no refiere su opinión a algo? ¿O es posible a la vez opinar pero no opinar nada?

—Es imposible.

–¿Y el que opina refiere su opinión a algo único?

–Sí.

478c –Pero se podría decir con toda precisión que lo que no existe no es algo único, sino nada.

–Ciertamente.

–¿Asignamos por necesidad a lo que no existe la ignorancia y a lo que existe la intelección?

–Perfectamente –dijo.

–¿En consecuencia no se opina ni respecto de lo que existe ni de lo que no existe?

–No, claro.

–¿Por lo tanto la opinión no sería ni ignorancia ni intelección?

–Parece que no.

–Por consiguiente, entonces, ¿está fuera de estas capacidades, sobrepasando en claridad al conocimiento o en oscuridad a la ignorancia?

–Ninguna de las dos cosas.

–¿Y acaso –dije yo– te parece que la opinión es algo más oscuro que el conocimiento y algo más claro que la ignorancia?

–Eso mismo –dijo.

478d –¿Y está ubicada entre las dos?

–Sí.

–Por consiguiente, la opinión es un intermedio entre ambas.[41]

[41] La noción de "intermedio" (*metaxý*) es fundamental en la argumentación del *Banquete*, 202a ss., donde explicita la naturaleza de *éros*, en virtud del cual el filósofo mismo resulta un mediador. Tiene también un papel central en el tercer argumento del libro IX (583c ss.) orientado a probar la felicidad del filósofo, que reposa en los tipos de placeres y retrata las condiciones de vida de los hombres presos en este nivel intermedio, que no acceden ni a la verdad ni al placer verdadero.

—Exactamente, claro.

—¿Y no decíamos antes que, si se presentaba algo de tal clase que a la vez exista y no exista, podríamos ubicarlo en medio de lo que existe plenamente y lo que no existe en absoluto y no habrá respecto de ello ni conocimiento ni ignorancia, sino a su vez lo que se presenta como intermedio entre la ignorancia y el conocimiento?

—Correcto.

—Por cierto, ¿se ha demostrado ahora que lo que llamamos "opinión" es un intermedio entre ambas?

—Se ha demostrado.

22. —Nos restaría descubrir, según parece, aque- 478e
llo que participa de ambas, del ser y del no ser, y que, dicho con precisión, no es ninguno de ellos plenamente, para que si aparece digamos con justicia que eso es opinable, asignando los extremos a las capacidades extremas y los grados intermedios a las intermedias. ¿No es así?

—Así es.

—Sentados estos supuestos, diré que me contes-
te y responda el buen hombre que no cree que exis- 479a
te lo bello en sí, ni Forma[42] alguna de belleza en sí, que sea siempre del mismo modo, sino que considera múltiples a las cosas bellas, aquel amante de los espectáculos que no soporta que alguien diga que lo

[42] Platón utiliza aquí el término *idéa*, que traducimos por Forma, para hacer referencia a lo que permite identificar una cosa. Su relación etimológica con el verbo *eído*, "ver" –clara en su infinitivo de aoristo *idein*–, hace que remita originariamente a la apariencia de una cosa. Vale la pena recordar que en Platón no refiere a rasgos físicos sino al rasgo intrínseco, el modelo presente en cada instanciación concreta. Véanse otros usos similares en II.357c, II.380d, IV.435b y V.476a, y probablemente III.401b-c y 402b-c. Para mayor detalle, véase nuestra Introducción, 5.4.

bello es único, y también lo justo y lo mismo con lo demás. Le diremos: "De estas cosas bellas múltiples, querido, ¿existe algo que no vaya a presentarse como feo? ¿Y de las cosas justas, existe algo que no tenga un aspecto injusto, y de las cosas sagradas, algo que no tenga un aspecto impío?"[43]

479b —No —dijo—, necesariamente las cosas bellas se presentarán de algún modo ellas mismas también feas, y lo mismo con los otros ejemplos que preguntas.

—¿Y qué pasa con las múltiples cosas dobles? ¿Se manifiestan menos como mitades que como dobles?

—En nada.

—Y a las cosas grandes, pequeñas, livianas y pesadas, ¿se las denominará con los rasgos que mencionamos, más que con los contrarios?

—No —dijo—, pues cada una tendrá siempre los dos a la vez.

—¿Entonces cada una de las cosas múltiples es, antes bien que no es, aquello que se dice que es?[44]

[43] Éste es uno de los pasajes que han suscitado análisis respecto del problema de la autopredicación de las Formas, en el sentido de que, si las Formas se caracterizan por no tener cualidades mezcladas, habría que colegir, por ejemplo, que la Forma de Dureza es dura, lo cual parece un sinsentido y da lugar a problemas de regreso al infinito, como notará Platón más tarde en el *Parménides*. El objetivo en este contexto, en el que Platón no parece prestar atención a este problema, es subrayar la estabilidad de las Formas frente a la labilidad y contradicción de los rasgos de lo sensible. Sobre este punto, véase A. Gómez Lobo, "Autopredicación", en C. Eggers Lan (comp.), *Platón. Los diálogos tardíos*, México, UNAM, 1987, y R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

[44] Ante cualquier cosa del plano sensible que admite predicados contrarios, la adjudicación de un predicado único y específico que dé cuenta de su tipo de existencia resulta complicada. Por ejemplo, en el caso de una piedra, que participa de lo liviano y lo pesado, ¿se podría decir que es pesada y al mismo tiempo no lo es? Esta naturaleza compleja hará que se les otorgue un

—Eso se parece a los juegos de doble sentido de los banquetes —dijo— y al enigma infantil del eunuco 479c
y el tiro al murciélago,[45] en donde se dice enigmáticamente qué se le arroja y sobre qué está parado. Puesto que estas cosas admiten doble sentido, no se puede pensar sin reservas que estas cosas son ni tampoco que no son, ni que son ambas a la vez ni ninguna de ellas.

—¿Sabes entonces qué se puede hacer con ellas, o cómo se podría darles una mejor ubicación que entre la realidad y el no ser? Pues de algún modo no resultarán más oscuras que lo que no es como para implicar más no ser, ni más claras que el ser como 479d
para ser más plenamente.

—Totalmente cierto —dijo.

—En consecuencia, hemos descubierto, según parece, que las múltiples normas de la mayoría acerca de lo bello y de lo demás ruedan en un lugar intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura.

—Lo hemos descubierto.

—Pero acordamos,[46] por cierto, que si aparecía algo así, se debía decir que es opinable y no cognos-

---

status intermedio, que será precisamente el objeto de la opinión, coincidente con el plano sensible. Estos aspectos complejos son los que estimulan la inteligencia, según VII.523b-524d, en tanto obligan a la mente a aislar rasgos que en lo sensible se dan sólo en estado de mezcla.

45 De acuerdo con un escolio, el enigma puede haber sido: un hombre que no era un hombre vio y no vio un pájaro que no era un pájaro posado sobre un leño que no era un leño y le arrojó y no le arrojó una piedra que no era una piedra. La solución: un eunuco vio pero no reconoció un murciélago posado en una caña y le arrojó sin atinarle una piedra pómez.

46 Véase 476d.

cible, y vagando por lo intermedio es captado por medio de la capacidad intermedia.

–Así acordamos.

479e –Por lo tanto, los que contemplan cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni son capaces de seguir a quien podría conducirlos hasta ello, y contemplan muchas cosas justas, pero no ven lo justo, y así con todo, diremos que opinan sobre todas las cosas, pero no conocen nada acerca de lo que opinan.

–Necesariamente –dijo.

–¿Y qué diremos de los que contemplan las cosas en sí que existen siempre idénticas a sí mismas? ¿Acaso no diremos que conocen y no que opinan?

–Eso también es necesario.

–¿Entonces diremos que éstos se deleitan y
480a quieren las cosas respecto de las cuales hay intelección, mientras que aquellos prefieren las que son objeto de opinión? ¿O acaso nos vamos a olvidar de que dijimos que estos hombres aman y contemplan sonidos y colores bellos y cosas por el estilo, pero no soportan lo bello en sí tal como es?

–Lo recordamos.

–¿Entonces nos equivocaremos en algo llamándolos "amantes de la opinión" más que filósofos? ¿Acaso se ofenderán mucho con nosotros si los llamamos así?

–No, al menos si me hacen caso –dijo–, pues no es lícito ofenderse por lo verdadero.

–¿Entonces hay que denominar filósofos a los que se deleitan con cada cosa que es en sí y no amantes de la opinión?

–Totalmente de acuerdo.

Libro VI

1. –Quiénes son filósofos, Glaucón, y quiénes 484a
no lo son –dije yo– se nos ha hecho claro con gran esfuerzo después de atravesar un largo argumento.

–Tal vez no era fácil hacerlo con uno breve –dijo.

–Evidentemente –dije–. Sin embargo, yo creo que podría haber sido todavía mejor si hubiésemos tenido que tratar sólo sobre este punto y no empezar
a explorar todo el resto para explicar en qué difiere la 484b
vida justa de la injusta.

–¿Qué nos toca analizar después de esto? –preguntó.

–¿Qué otra cosa sino las consecuencias? yo–. Dado que son filósofos los que pueden captar lo que existe siempre del mismo modo, mientras que los que se la pasan vagando confusamente en la multiplicidad no son filósofos, ¿cuáles de ellos deben ser los guías de la ciudad?[1]

–¿Con qué respuesta podríamos decirlo adecuadamente? –dijo.

[1] Este tratamiento sobre los rasgos del filósofo será interrumpido en 487b por una objeción de Adimanto sobre la desconfianza de la mayoría. El tema se retomará en 502d y dará lugar a la determinación de los estudios que deben seguir los aspirantes a filósofos.

—A los que sean claramente capaces de custodiar
484c las leyes y las prácticas de la ciudad, a esos se debe establecer como guardianes.

—Correcto —dijo.

—Entre un ciego y un hombre de vista aguda, ¿acaso no es evidente cuál de ellos debe custodiar como guardián?

—¿Y cómo podría no ser evidente? —dijo.

—¿Te parece que difieren en algo de los ciegos los que están realmente privados de la intelección de cada cosa que existe y no tienen en el alma ningún modelo claro, ni son capaces de mirar como pintores lo más verdadero y remitirse siempre allí, para contemplar cómo son las cosas más exactas y así establecer
484d también aquí las normas de lo bello, justo y bueno, si fuera preciso establecerlas, como así también preservar con su cuidado las ya establecidas?

—No, ¡por Zeus!, no hay gran diferencia —dijo él.

—¿Entonces vamos a preferir a éstos como guardianes, en lugar de los que conocen lo que es cada cosa y no carecen de nada que aquellos tengan en cuanto a experiencia,[2] ni son inferiores en cuanto a su perfección en ningún sentido?

—Sería realmente absurdo elegir a otros —dijo—, si no carecen de nada de lo demás, pues tendrían ventaja en lo que es de sobra lo más importante.

[2] Nótese el hincapié en la formación integral del filósofo que incluye tanto aspectos especulativos como prácticos orientados a que su competencia en los asuntos políticos esté asegurada. Este aspecto se tendrá en cuenta en la formación propuesta en VII.539e ss. que apunta a formarlos en la gestión gubernativa. Obsérvese que esta formación práctica no los hará, sin embargo, afectos al ejercicio político, como se ve en 489c y VII.520a-b.

–Vamos a decir entonces de qué modo serán ca- 485a
paces éstos mismos hombres de tener ambos tipos de cualidades.

–Por supuesto.

–Es preciso hacer lo que decíamos cuando comenzamos este argumento: conocer primero su naturaleza.[3] Creo, asimismo, que si llegamos a estar de acuerdo de modo suficiente respecto de ella, estaremos de acuerdo también en que los filósofos son capaces de tener estas condiciones y en que no debe haber otros guías de la ciudad que éstos.

–¿Cómo?

2. –Quede acordado, entonces, respecto de la naturaleza de los filósofos, que siempre aman el estudio que podría mostrarles aquella realidad[4] que 485b
existe siempre y no está deformada por la generación y la corrupción.

–Que quede acordado.

–Y también –dije yo– que lo quieren enteramente y no renuncian voluntariamente a ninguna de sus partes, pequeña o grande, importante o desdeñable, como explicamos antes con el ejemplo de los amantes de los honores y los enamorados.[5]

–Es cierto –dijo.

–Después de esto analiza este otro punto: si es necesario que los que han de ser como decimos ten- 485c
gan además en su naturaleza otra cualidad.

–¿Cuál?

–La sinceridad y la inclinación a no admitir ja-

[3] Véase V.474b.

[4] El término "realidad" traduce *ousía*. Véase a este respecto 509b y nota *ad loc.*

[5] Véase V.474c-475b.

más lo falso, sino a odiarlo, y a amar entrañablemente la verdad.

–Probablemente –dijo.

–Y no es solamente probable, mi amigo, sino que es totalmente necesario que el que tiene una naturaleza enamoradiza ame todo lo que es afín y propio de sus amados.

–Correcto –dijo.

–¿Acaso entonces podría encontrar algo más propio de la sabiduría que la verdad?[6]

–¿Cómo podría? –dijo él.

–¿Y es posible que la misma naturaleza sea
485d amante de la sabiduría y de la mentira?

–De ningún modo.

–En consecuencia, ¿es preciso que el que en realidad ama el estudio desee desde joven la verdad entera con todas sus fuerzas?

–Completamente.

–Por otra parte, sabemos que, cuando los deseos inclinan a alguien con fuerza hacia una cosa, las demás le resultan más débiles, como por efecto de un flujo que se orienta sólo hacia allí.

–Así es.

–En efecto, creo que en el hombre cuyos deseos se enfocan a los estudios y todo lo relacionado con eso se daría el placer del alma misma y consigo misma y abandonaría los placeres corporales, si es que
485e se tratara de un filósofo no ficticio sino verdadero.

[6] Sobre la actitud frente a la verdad y la mentira en los relatos se trató en II.382a ss. En el curso de este tratamiento, y especialmente en el pasaje de las alegorías (VI.506e-VII.521b), la noción de verdad se consolidará en su vertiente metafísica, en tanto captación y expresión del plano de las Formas como tarea propia del filósofo.

–Es de una absoluta necesidad.

–Un hombre de esa clase es sensato y de ningún modo ávido de riquezas, pues aquello por lo cual se invierten esfuerzos en perseguir la riqueza con tremendo costo resulta conveniente para cualquiera antes que para él.

–Así es.

–Es preciso analizar también otro punto cuando vayas a determinar la naturaleza filosófica y la 486a
que no lo es.

–¿Cuál?

–Que no participe inadvertidamente del servilismo, pues la mezquindad es lo más contrario a un alma que vaya a inclinarse siempre por la totalidad y universalidad de lo divino y humano.

–Es una absoluta verdad –dijo.

–Entonces, al hombre con inteligencia en quien se dan la altura espiritual y la perspectiva del tiempo entero y la realidad íntegra, ¿crees que es posible que la vida humana le parezca algo de gran importancia?

–Es imposible –dijo él.

–¿Y ese hombre no considerará que la muerte 486b
no es algo terrible?

–En nada.

–En efecto, según parece, una naturaleza cobarde y mezquina no podría participar de la verdadera filosofía.

–Me parece que no.

–¿Y qué? ¿Es posible que haya un hombre ordenado, que no esté ávido de riquezas ni sea servil ni impostor ni cobarde, pero que resulte de trato difícil o injusto?

–No es posible.

—Y además, al examinar en su juventud el alma filosófica y la que no lo es, vas a analizar si es justa y civilizada o antisocial y cruel.

—Por supuesto.

—Seguramente tampoco pasarás por alto esto
486c otro, según creo.

—¿Qué cosa?

—Si es capaz de aprender con facilidad o le es difícil. ¿O esperas que alguna vez tenga placer suficiente el que haciendo las cosas con dolor logra poco con muchísimo esfuerzo?

—No sería posible.

—¿Y qué pasaría si no pudiera retener nada de lo que aprendió porque se olvida de todo? ¿Acaso sería posible que no estuviera vacío de conocimiento?

—¿Cómo sería posible?

—Y si se esfuerza sin ningún provecho, ¿no crees que será necesario que este hombre termine por odiar este tipo de actividad?

486d —¿Cómo no?

—Por lo tanto, nunca vamos a admitir al alma olvidadiza entre las que son realmente filosóficas, sino que requeriremos que tenga buena memoria.

—Totalmente de acuerdo.

—¿Y no podríamos decir que lo que es de naturaleza ruda y torpe arrastra inevitablemente hacia la desmesura?

—Sin duda.

—¿Y crees que la verdad es más afín a la desmesura o a la mesura?

—A la mesura.

—En consecuencia, busquemos una inteligencia naturalmente mesurada y agradable, entre otros ras-

gos, que muestre una naturaleza fácil de llevar hacia 486e
la forma de ser de cada cosa.[7]

—¿Cómo podría ser, si no?

—¿Y qué? ¿No te parece que estos rasgos que hemos descripto son necesarios y forman una red en el alma que tiende a captar lo que existe de modo pleno y perfecto?

—Totalmente necesarios —dijo. 487a

—¿Es posible de alguna manera que critiques una práctica que no se puede ejercer convenientemente si no se es por naturaleza memorioso, de fácil aprendizaje, con grandeza de espíritu, agradable, amigo y afín a la verdad, la justicia, la valentía y la moderación?

—Ni Momo[8] podría hacerle un reproche —dijo.

—Por consiguiente, ¿sólo a estos hombres perfeccionados por la educación y la edad les confiarías la ciudad?[9]

3. Entonces dijo Adimanto:

—Sócrates, nadie podría contradecirte respecto de esto, y sin embargo a los que escuchan les pasa algo ca- 487b

[7] La expresión *he toû óntos idéa bekástou*, traducida aquí como "la forma de ser de cada cosa", señala el rasgo esencial de algo. En tanto la mesura no distorsiona los datos de lo real, mientras la desmesura constituye un obstáculo insalvable, la actitud mesurada es una disposición necesaria para quien desea conocer en el marco de un esquema de verdad como adecuación a lo real.

[8] Momo es la personificación de la burla y la crítica. De acuerdo con Hesíodo, *Teogonía*, 215, era hijo de la Noche y hermano de las Hespérides. Un escolio a *Ilíada*, I.5 afirma que en los *Cantos ciprios* se le atribuía la idea de crear la guerra de Troya para aliviar el exceso de población humana sobre la Tierra, como alternativa a un diluvio universal sobre el que Zeus cavilaba.

[9] El tratamiento de este punto se posterga hasta 502d (véase 484b y nota *ad loc.*). Entretanto, Sócrates responderá a las objeciones de que los filósofos son inútiles (488a-489b) y malvados (489d-502d).

da vez que hablas: creen que por inexperiencia en preguntar y contestar son desviados por el argumento, de a poco, con cada pregunta, y una vez que se juntan esas fracciones de argumentos al final, aparecen en medio de un error enorme y en lo contrario de lo que creían al principio, y del mismo modo como en un juego de fichas los que no lo dominan quedan encerrados por los jugadores hábiles y no pueden mover sus fichas, así
487c también ellos terminan bloqueados y no saben qué decir por este otro tipo de juego de fichas que no se juega con piedritas sino con argumentos. Por eso la verdad no gana nada. Y digo esto observando precisamente este caso, pues antes parecía que nadie podría contradecirte con un argumento en cada cosa que preguntas, pero en los hechos se ve que los que se inclinan a la filosofía y no la abandonan siendo jóvenes tras dedicar-
487d se a ella para completar su etapa de formación, sino que continúan con más ahínco, en su mayoría se vuelven realmente muy alienados, por no decir totalmente pervertidos, y los que parecen más razonables, no obstante, quedan afectados por esta práctica que elogias y se vuelven inútiles para las ciudades.

Entonces yo, tras escucharlo, contesté:

–¿Crees que mienten los que dicen estas cosas?

–No lo sé –dijo él–, pero con gusto escucharía qué te parece.

487e –Escucharías que me parece que dicen la verdad.

–¿Entonces cómo puede estar bien que hayamos dicho que las ciudades no cesarán en sus pesares hasta que en ellas gobiernen los filósofos,[10] y luego convinimos que son inútiles para ellas?

[10] Véase V. 473c ss.

–Tu pregunta necesita una respuesta plasmada mediante una imagen –dije.

–¡Y tú que, según creo, nunca acostumbras a hablar mediante imágenes! –contestó.

4. –Bien –dije–. ¿Te haces el gracioso habiéndome empujado hacia un argumento tan arduo de demostrar? Escucha entonces el símil, para que veas 488a
todavía mejor con qué tenacidad construyo mi imagen. Es tan penosa, realmente, la condición de los hombres más razonables provocada por las ciudades, que no existe ningún otro que sufra así. De este modo, es preciso reunir rasgos diversos para componer una imagen y defenderlos, como los pintores dibujan ciervos-cabríos y figuras por el estilo por medio de la mezcla. Imagina, entonces, que en muchas naves o en una sola sucede esto:[11] el dueño de la nave es más grande y fuerte que todos los que van en la nave, pero es medio sordo y de vista corta, como 488b
cortos son sus conocimientos en cuestiones náuticas, mientras que los marineros se enfrentan unos contra otros por la dirección de la nave, pues cada uno cree que él debe pilotearla, aunque jamás haya estudiado la técnica ni sea capaz de señalar a su maestro ni el tiempo en que estuvo estudiando. Ade-

[11] Aquí comienza el pasaje conocido como "alegoría de la nave". Se ha hecho notar que la vacilación entre "muchas naves" y "una sola" responde al hecho de que las características aquí plasmadas se ajustan a cualquier ciudad democrática, de modo que es algo consustancial a este tipo de organización política y a la vez da cuenta especialmente de la democracia ateniense. Por otra parte, la restricción a una única nave permite una descripción más vívida que no invalida su aplicación general. La personificación del pueblo como el patrón confundido y estafado se asemeja notablemente a la personificación de Demos –literalmente "pueblo"–, engañado sistemáticamente por sus esclavos –los políticos– en la comedia *Caballeros* de Aristófanes.

más de eso, pretenden que esta técnica no es ense-
488c ñable y, al que dice que lo es, están listos para hacer-
lo pedazos. Así, se arrastran siempre alrededor del
patrón, suplicando y haciendo todo lo posible para
que les confíe el timón. Algunas veces, si no lo con-
vencen, sino que otros lo logran, los matan o los
arrojan fuera de la nave, y al noble patrón lo enca-
denan con la mandrágora, la bebida o alguna otra es-
tratagema y toman el gobierno de la nave gastando
sus víveres, y en medio de la bebida y los festejos na-
vegan como es esperable que puedan hacerlo. Ade-
488d más de eso, elogian llamando gran marino, piloto y
conocedor de cuestiones náuticas a cualquiera que
sea capaz de unírseles para obtener el gobierno, con-
vencer o atacar al patrón, mientras que tratan des-
pectivamente de inútil al que no lo hace. Respecto
del verdadero piloto, no perciben que es necesario
que se ocupe del momento del año, las estaciones, el
cielo, las estrellas, los vientos y todas las cosas co-
rrespondientes a esa técnica, si es que va a ser real-
mente el comandante de una nave. Por el contrario,
488e para pilotear la nave, ya sea si uno quiere o si no,
creen que es posible no dominar la técnica y el estu-
dio del pilotaje y a la vez dedicarse a esta actividad.
Cuando esto sucede en las naves, ¿no piensas, en
489a verdad, que el verdadero piloto sería llamado obser-
vador de estrellas, hablador ocioso e inútil por los
marineros de las naves que están en esa situación?

—Por supuesto —dijo Adimanto.

—Yo no creo que sea preciso que veas esta ima-
gen en detalle —dije—, porque se parece a la disposi-
ción de las ciudades respecto de los verdaderos filó-
sofos. Comprendes lo que digo.

—Totalmente —dijo.

—En primer lugar, por cierto, a aquel que se sorprende porque los filósofos no son respetados en las ciudades, enséñale este símil e intenta convencerlo de que habría sido mucho más sorprendente si hubiesen sido respetados. 489b

—Se lo enseñaré —dijo.

—Y dile también que es cierto lo que dices, que los más capaces en filosofía son inútiles para la mayoría, pero indícale que los responsables de su inutilidad son los que no se valen de ellos y no los hombres capaces, pues no es acorde a la naturaleza que el piloto pida a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios vayan a las puertas de los ricos. 489c Por el contrario, quien inventó estas sutilezas mintió.[12] Lo que en verdad sucede naturalmente es que toda vez que alguien está enfermo, sea rico o pobre, es necesario que vaya a las puertas de los médicos, y que todo el que necesita ser gobernado vaya en busca del que puede gobernar, no que el gobernante tenga que rogar a los gobernados que lo dejen ejercer el gobierno, si en verdad es provechoso. Pero, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros que acabamos de describir y también a los que son llamados por ellos inútiles y perdidos en el cielo con los verdaderos pilotos, no te equivocarás.

[12] Diógenes Laercio (II.69) relata la anécdota del diálogo de Dionisio de Siracusa y Aristipo, en la cual el tirano preguntó a Aristipo por qué los filósofos van a las puertas de los ricos mientras que los ricos no van a las de los filósofos, y éste le respondió: "porque los primeros saben lo que necesitan, mientras los otros no". Una historia similar se atribuye a Antístenes (SSR v A166) y a Simónides (Aristóteles, *Retórica*, II.16,1391a), lo cual muestra que efectivamente se trataba de un tópico extendido en la época.

—Perfecto —dijo.

5. —En consecuencia, con esto y en estas condiciones, no es fácil que la práctica más noble tenga buena reputación entre los que se ejercitan hacia el
489d lado contrario. Pero la más grande y poderosa calumnia para la filosofía surge de los que pretenden ocuparse de ella, aquellos que, dices bien, hacen que el que acusa a la filosofía diga que la mayoría de los que van hacia ella son pervertidos y los más razonables son inútiles. Por cierto, yo estuve de acuerdo contigo en que decías la verdad. ¿No?

—Sí.

—¿Entonces hemos explicado la causa de la inutilidad de los filósofos razonables?

—Así es.

—¿Quieres que después de esto expliquemos la necesidad del carácter dañino de la mayoría de ellos,
489e y que intentemos mostrar, si podemos, que la filosofía no es causa de esto?

—Por supuesto.

—Escuchemos y hablemos recordando el punto en donde describimos la naturaleza que se necesita
490a para ser un hombre noble y bueno.[13] Si lo tienes en mente, en primer lugar, lo guiaba la verdad, a la que debía perseguir en todo y por todos los medios, o si era un impostor, no debía tomar parte en lo más mínimo en la verdadera filosofía.

—Eso habíamos dicho.

—¿Esto no es algo totalmente contrario a la creencia que se tiene actualmente sobre este tema?

[13] Véase II.374e ss. y más recientemente 485a ss. Se retomará este punto en 502d y luego en VII.535a ss.

–Seguramente –dijo.

–¿Acaso entonces no diremos en nuestra defensa, con verdadera mesura, que el que realmente ama el estudio podría por naturaleza luchar para alcanzar lo real y no se quedaría con las multiplicidades que son objeto de la opinión, sino que marcharía y no 490b
desanimaría ni abandonaría su amor hasta aprehender la naturaleza de lo que cada cosa es con la parte del alma a la que le corresponde captarla? ¿Y le corresponde a la que es afín, esa por medio de la cual, tras aproximarse y mezclarse con lo que realmente existe, engendrando inteligencia y verdad, podría conocer, vivir verdaderamente y alimentarse, y así detendría los dolores de parto, pero no antes?

–¿Qué podría ser más adecuado? –dijo.

–¿Entonces qué? ¿Este hombre participará del amor a lo falso o, al contrario, lo odiará por completo?

–Lo odiará –dijo. 490c

–Por cierto, si la verdad actúa como guía, no podremos decir, creo, que la vaya a seguir un coro de males.

–¿Cómo podríamos?

–Sino que, por el contrario, la sigue un carácter sensato y justo al cual escolta también la moderación.

–Correcto –dijo.

–¿Para qué es necesario plantear otra vez, desde el principio, el resto del coro que acompaña a la naturaleza filosófica como rasgos obligados? Recuerda, por cierto, que sucedía que la valentía, la grandeza de espíritu, la facilidad para aprender y la memoria eran propias de los filósofos. Así, objetaste que había que admitir por fuerza todo lo que deci- 490d

mos sobre ellas, pero que, si se dejaban a un lado los argumentos para mirar a los hombres sobre los que versaba el argumento, podría decirse que se ve que algunos de ellos son inútiles y la mayoría completamente viciosos. Al analizar la causa de la acusación, hemos llegado ahora al problema de por qué la mayoría son malvados, y a causa de ello retomamos el tema de la naturaleza de los verdaderos filósofos y la definimos de nuevo.

490e —Así es —dijo.

6. —Es preciso observar —dije yo— cómo los elementos que corrompen esta naturaleza causan destrucción en muchos y sólo un pequeño número escapa. De ellos se dice que no son malvados sino inútiles. Y después de esto, a su vez, hay que observar a las na-
491a turalezas que imitan a la filosófica y se apropian de su práctica, y ver cuál es la naturaleza de las almas que se internan en una práctica mejor que ellas mismas para la cual son indignas y, al equivocarse muchas veces, de muchos modos, en todo sentido, asocian a la filosofía la opinión que mencionas.

—¿Cuáles dices que son estos elementos corruptores? —dijo.

—Voy a intentar explicártelo, si puedo. Realmente creo que cualquiera acordará con nosotros que una naturaleza de este tipo que tiene todos los rasgos que le asignamos antes, si es que se va a tratar de
491b un perfecto filósofo, surge por naturaleza pocas veces entre los hombres y se dará en número ínfimo. ¿No lo crees?

—Totalmente.

—Respecto de estos pocos, analiza cuántos son estos elementos corruptores y qué poderosos.

–¿Cuáles son?

–Lo más sorprendente de escuchar acerca de toda esta cuestión es que cada una de las cosas que elogiamos en su naturaleza destruye al alma que la posee y la aparta de la filosofía. Quiero decir la valentía, la moderación y todo lo que describimos.

–Es absurdo de escuchar.

–Incluso más –dije yo–, además de éstos, todos 491c
los bienes que nombramos (la belleza, la riqueza, el vigor del cuerpo y la afinidad sedimentada en la ciudad y todas las cosas relacionadas con éstas) corrompen el alma y la alejan de la filosofía. Sin duda comprendes el planteo general de lo que digo.

–Comprendo –dijo–, y con gusto escucharía algo más preciso sobre lo que estás estipulando.

–Considera la perspectiva general de este planteo –dije yo–, y te parecerá totalmente evidente. Creerás en verdad que no tiene nada de absurdo lo que acaba de decirse respecto de estos asuntos.

–Realmente, ¿cómo dispones que lo haga? –dijo.[14]

–Sabemos, de toda semilla o retoño de plantas o 491d
animales que no halla el alimento, la estación ni el lugar que a cada uno le conviene, que cuanto más vigoroso sea tanto más sufre la falta de lo más adecuado, pues lo malo es más contrario a lo bueno que a lo no bueno.

[14] Así como la objeción sobre la inutilidad se construye con la "alegoría de la nave", la objeción sobre la maldad de los filósofos, que reposa en cuestiones socio-educativas, parte del breve "símil de la planta", que tiene dos formulaciones, una en 491d-492a y otra en 497b-c, y subraya las condiciones adversas a las que se enfrenta la naturaleza filosófica. Se complementa con la "alegoría de la bestia", que describe el poder del clima cultural y sus propulsores.

—¿Y cómo no lo sería?

—En verdad tiene sentido, creo, que si la naturaleza excelente es alimentada con algo que no le es afín termine peor que la naturaleza mediocre.

—Lo tiene.

491e —¿Entonces, Adimanto, podemos decir que, si las almas que son excelentes por naturaleza se encuentran con una mala educación, se vuelven especialmente malas? ¿O crees que las grandes injusticias y el vicio inmoderado surgen de una naturaleza mediocre, y no por el contrario de una naturaleza vigorosa destruida por la crianza, mientras que la naturaleza débil nunca será la causa de grandes bienes ni de grandes males?

—No es así, sino como tú dices —contestó él.

492a —De acuerdo con esto, creo, si la naturaleza filosófica que establecimos se encuentra con la enseñanza adecuada, es necesario que llegue a incrementarse hasta la completa perfección, pero toda vez que sembrada y plantada crece en condiciones inadecuadas, se desarrolla a su vez hacia todo lo contrario, a no ser que alguno de los dioses aparezca para ayudarla. ¿O crees también tú, como la mayoría, que algunos jóvenes son corrompidos por sofistas[15]

[15] Todo el pasaje que sigue, en el cual se define a los sofistas como "particulares mercenarios" (493a), apunta prioritariamente a impugnar la idea de que los sofistas tengan algún tipo de saber. Incluso se les niega aquí toda actividad de innovación cultural, ya que se los presenta como simples agentes de multiplicación de los valores sociales de un modo acrítico, tal como se desprende de la "alegoría de la bestia" de 493a-d (véase 491c y nota *ad loc.*). Esta estrategia argumentativa le permite a Platón eliminar a los sofistas como contrincantes teóricos de la filosofía y restringir su práctica a la de factores funcionales a la preservación del *status quo*. El cambio social positivo, entonces, de producirse, sólo podrá estar guiado por filósofos que puedan tomar distancia de los males de la comunidad.

y que algunos sofistas, corruptores en un nivel digno de mención, son simples particulares, y no que los mismos que dicen estas cosas son en rigor los más grandes sofistas, pero educan completamente y dise- 492b
ñan lo que quieren que sean los jóvenes y los viejos, tanto hombres como mujeres?

–¿Cuándo exactamente? –dijo él.

–Cuando la multitud sentada, reunida en la asamblea, en los tribunales, en el teatro, en el campamento o en cualquier otra muchedumbre reunida, reprueba en medio de mucho griterío algunas cosas dichas o hechas y elogia otras, excediéndose en todos los casos, gritando y aplaudiendo, y además 492c
de ellos también las piedras y el lugar en donde resuena el eco duplican el alboroto de la reprobación y el elogio. Realmente, en ese entorno, el joven, por así decirlo, ¿cómo crees que tiene el corazón? ¿Qué educación privada que reciba podrá resistir, sin quedar inundada por este tipo de reprobación o elogio, sin ser arrastrada por la corriente a donde ésta la lleve? ¿Crees que terminará por decir que son bellas y feas las mismas cosas que ellos, se ocupará de lo mis- 492d
mo que ellos y será igual?

–Es totalmente necesario, Sócrates –dijo él.

7. –Ahora bien –dije yo–, aún no hemos hablado de la más poderosa necesidad.

–¿Cuál? –dijo.

–La que imponen en los hechos estos educadores y sofistas cuando no logran convencer mediante argumentos. ¿O no sabes que al que no se convence lo castigan con pérdida de derechos civiles, confiscación de bienes y condenas a muerte?

–Por supuesto que sí –dijo.

–¿Entonces qué otro sofista o qué argumentos
492e privados contrarios a aquellos crees que prevalecerán al intentarlo?

–Creo que ninguno –dijo él.

–Ninguno, claro –dije yo–. En efecto, intentarlo sería una tremenda locura, pues un carácter no se vuelve, ni se ha vuelto, ni se volverá diferente orientándose hacia la perfección, si ha sido educado en contra de la educación pública. Al menos uno humano, compañero. A lo divino, sin embargo, como dice el proverbio, exceptuémoslo del argumento, porque es necesario saber bien que si algo se salva y llega a ser como debe en este tipo de organización
493a política, no te equivocarás al decir que lo salvó un designio divino.

–Yo no pienso otra cosa –dijo.

–Además de esto, considera todavía lo siguiente –dije yo.

–¿Qué cosa?

–Cada uno de estos particulares mercenarios a los que la gente llama sofistas y son considerados rivales, no enseñan otra cosa que las opiniones que la mayoría tiene cuando se amontona, y llaman a eso sabiduría. Es precisamente como si alguien que alimenta una bestia gigantesca y poderosa aprendiese minuciosa-
493b mente sus impulsos y deseos, por dónde es necesario aproximarse y por dónde tomarla, cuándo es más peligrosa o apacible y por qué se pone así, qué sonidos acostumbra a pronunciar en cada caso y cuáles a su vez al pronunciarlos otro la vuelven mansa o la enfurecen y, tras aprender con cuidado todas estas cosas por medio de la convivencia y la larga dedicación, las llamara sabiduría, y tras organizarlas como una técni-

ca se dispusiera a enseñarlas sin saber nada en verdad de lo que en estas opiniones y deseos es bello o feo, bueno o malo, justo o injusto, sino que pusiera todos 493c estos nombres a las opiniones del gigantesco animal, llamando a aquello que le agrade "bueno" y a lo que lo fastidie "malo", pero no pudiera dar ninguna razón de esto, sino que llamará justas y bellas a las cosas indispensables, sin haber advertido cuánto difiere en realidad la naturaleza de lo indispensable de la de lo bueno ni fuera capaz de mostrarlo a otro. ¡Por Zeus!, ¿no te parece que sería extraño un educador que tuviera estas características?[16]

—A mí sí —dijo.

—¿Entonces te parece que difiere de esto el que considera como sabiduría el conocer el impulso y 493d los gustos de la multiforme muchedumbre reunida, ya sea en lo que hace a la pintura, la música o la política? Porque, toda vez que alguien se acerca para mostrarles un poema o alguna otra obra o servicio para la ciudad, convirtiendo a la mayoría en autoridad sobre él más allá de lo indispensable, la llamada necesidad diomedea[17] lo fuerza a hacer lo que ella

[16] Esto se ajusta especialmente al pensamiento de Protágoras, para quien lo bueno y lo malo sólo queda establecido a partir de lo que es conveniente y útil o sus contrarios en referencia a una sociedad y un momento determinado.

[17] Para esta expresión la tradición conserva dos explicaciones posibles. Una de ellas identifica a este Diomedes con el héroe del ciclo troyano que, tras la victoria, al salir de la Troya vencida llevándose el Paladio —una estatua venerada de Atenea— fue atacado a traición por Odiseo para no compartir el reconocimiento popular, pero él pudo reducirlo (*Esc. ad loc.*). En este contexto podría significar, desde la perspectiva de Diomedes, que colocarse frente a alguien poderoso portando algo de valor puede resultar peligroso y obligará a defenderse, o desde la de Odiseo, que intentar imponerse frente al que lleva las de ganar

elogie. Respecto de que estas cosas sean en verdad buenas y bellas, ¿alguna vez escuchaste que alguien diera sobre ello alguna razón que no fuera ridícula?[18]

493e —Y creo que tampoco lo voy a escuchar –dijo él.

8. —Teniendo todo esto en mente, recuerda este otro punto: ¿es posible, de algún modo, que la multitud sostenga o considere que existe lo bello en sí y no
494a las múltiples cosas bellas, o cada cosa en sí y no la multitud de cosas particulares?

—De ningún modo –dijo.

—Por lo tanto –dije yo–, es imposible que la multitud sea filósofa.

—Imposible.

—En consecuencia, es necesario que los que filosofan sean reprobados por ella.

—Es necesario.

—Y también por todos esos individuos que asociándose con la muchedumbre desean complacerla.

—Es evidente.

—A partir de esta situación, ¿qué salida ves para la naturaleza filosófica, de modo que al perseverar en su práctica pueda alcanzar la perfección? Refle-

---

puede resultar en una derrota vergonzosa. La segunda explicación se refiere a un cierto Diomedes de Tracia, que obligó a unos huéspedes extranjeros a tener sexo con sus esclavas (*Esc.* a Aristófanes, *Asambleístas*, 1021). En este caso, la expresión apuntaría al hecho de que, enfrentado a la presión de la multitud, se termina por ceder para halagarla, precisamente porque con ello se consiguen prerrogativas ficticias pero placenteras, que actúan sin duda como factores corruptores. Cualquiera de las interpretaciones podría ajustarse al sentido del pasaje.

[18] Este poder de la opinión comunitaria es un indicio importante que hace pensar que las pautas educativas de II-III deben constituir una política cultural para todos los ciudadanos, orientada a fomentar la moderación en todos los grupos de la ciudad.

xiona a partir de lo que dijimos antes. Sin duda he- 494b
mos acordado que la facilidad para aprender, la memoria, la valentía y la grandeza de espíritu son propias de esta naturaleza.

–Sí.

–¿Y un hombre de este tipo no será el primero entre todos desde la niñez, especialmente si su cuerpo crece de modo similar a su alma?

–¿Y por qué no va a serlo? –dijo.

–Por cierto, creo que cuando sea mayor sus familiares y conciudadanos querrán aprovecharse de él para sus propios asuntos.

–¿Cómo no?

–Por consiguiente, estarán a sus pies, rogándole 494c
y reverenciándolo, anticipándose y adulando de antemano su futuro poder.

–Así sucede en general –dijo.

–¿Qué crees entonces –dije yo– que hará este joven en estas circunstancias, especialmente sobre todo si se encuentra con que ha nacido en una ciudad poderosa y que en ella es rico y noble e incluso apuesto y alto? ¿Acaso no se llenará de un anhelo extraordinario, creyendo que será capaz de gobernar a
los griegos y a los bárbaros, y con esto no se exaltará 494d
su soberbia, llenándose de un orgullo vacuo desprovisto de inteligencia?

–Sin duda –dijo.

–Y si estando en esta disposición alguien se le acerca con calma y le dice la verdad, que no hay en él inteligencia, sino que le falta, y que no podrá conseguirla sin trabajar como un esclavo para poseerla, ¿crees acaso que le será fácil escuchar a través de tantos vicios?

—Está realmente lejos de eso —dijo él.

—Pero si un individuo —dije yo—, a causa de su buena naturaleza y su afinidad con los argumentos, de
494e alguna manera los entiende y se deja llevar y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensamos que van a hacer aquellos que creen perder su servicio y su camaradería? ¿No efectúan todo acto y le dan cualquier consejo, a él para que no se deje convencer sobre este punto, y también al que intenta convencerlo para que no pueda hacerlo, en privado conspirando y en público entablándole procesos judiciales?[19]

495a —Es totalmente necesario —dijo él.

—¿Es entonces posible que un hombre semejante logre de algún modo filosofar?

—De ningún modo.

9. —Ves, entonces —dije yo—, que no nos equivocábamos al decir que los aspectos mismos de la naturaleza filosófica, cuando se dan en un contexto de educación negativa, de alguna manera son causa de que se desvíe de esta ocupación, y también lo son los llamados bienes, como la riqueza y todo medio material similar.

—No era un error, sino que se dijo correctamente —dijo.[20]

—Así, por cierto, admirable amigo, tan grande y
495b tan terrible es la ruina y la destrucción que aqueja a

[19] Esta referencia parece sin duda tener en mente de modo bastante explícito a Alcibíades, cuyas peripecias y cercanía con Sócrates influyeron decisivamente en la acusación de corrupción a los jóvenes que llevó a la condena de éste en 399 a.C., porque se lo hacía implícitamente responsable de la conducta política de aquél. Platón intenta repetidamente librar a la figura de Sócrates de este estigma, como se observa en el discurso de Alcibíades en *Banquete*, 216a ss. Véase Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 4-7.

[20] Véase 491b-c.

la mejor naturaleza orientada a la más excelsa ocupación, que resulta especialmente rara, como nosotros decimos. Asimismo, de estos hombres surgen los que hacen grandes males a las ciudades y los individuos, y también los que hacen los mayores bienes cuando la corriente los favorece. Ninguna naturaleza mediocre hace nunca nada grande, ni en bien de un individuo ni en bien de la ciudad.

–Es la pura verdad –dijo él.

–Estos hombres, en efecto, al escapar de lo que más les conviene y dejar abandonada y desvalida a la 495c
filosofía, no viven una vida ni conveniente ni verdadera y, tratando a la filosofía como a una huérfana, otros oportunistas indignos le atraen vergüenza y reproches tales como los que tú decías que le hacen los que la critican. Por ejemplo, que de los que se dedican a ella, algunos no valen nada y la mayoría son merecedores de todos los males.

–Eso es, por supuesto, lo que se dice –comentó.

–Y se dice con razón –dije yo–, pues otros mediocres, cuando ven que este ámbito ha quedado va-
cío, pero lleno de bellos nombres y ornamentos, co- 495d
mo los que huyendo de las prisiones se refugian en los templos, con gusto dejan sus ocupaciones y se abalanzan hacia la filosofía, precisamente esos que son muy eficientes en sus técnicas menores. Sin duda, en comparación con las demás técnicas, incluso en medio de tal maltrato, el valor de la filosofía sigue siendo inmenso, lo cual estimula a muchos con naturalezas imperfectas, que por los oficios y las labores tienen arruinados sus cuerpos, así como también
tienen destrozadas y degradadas las almas por el tra- 495e
bajo manual. ¿O no es esto necesario?

—Y mucho —dijo.

—¿Te parece que estos hombres difieren a la vista en algo de un herrero con dinero, calvo y petiso recién liberado de sus cadenas, que se lava en el baño público, se pone un vestido nuevo y con los atavíos de un novio va a casarse con la hija de su amo caída en la pobreza y el abandono?

496a —No difiere mucho —dijo.

—¿Y qué clase de hijos tendrán probablemente? ¿No serán bastardos y mediocres?

—Totalmente.

—¿Y qué? Cuando estos hombres incapaces para la educación, tras aproximarse a la filosofía, se dedican a ella a pesar de su incapacidad, ¿qué tipo de conceptos y opiniones decimos que pueden engendrar? ¿Acaso no serán sofismas, como en verdad conviene llamarlos, sin legitimidad ni verdadera sapiencia?

—Absolutamente cierto —dijo.

496b 10. —Por cierto, Adimanto —dije yo—, queda un número mínimo de hombres que se dedican con dignidad a la filosofía: tal vez un carácter noble y bien educado salvado por el destierro, que por falta de corruptores se mantiene naturalmente dedicado a ella, o puede suceder cuando en una ciudad pequeña nace un alma grande y con desdén ignora los cargos públicos. Quizás también podría acercarse a ella un pequeño grupo con aptitudes naturales que tiene razón en desdeñar su técnica. Incluso el freno de nuestro compañero Teages podría actuar como obs-
496c táculo, puesto que todo lo demás conspira para desviar a Teages de la filosofía, pero el cuidado de la enfermedad de su cuerpo, que lo aflige continuamente,

obstaculiza su actividad en asuntos políticos.[21] No vale la pena hablar, en mi caso, de mi signo demónico, pues es posible que sólo alguno o ningún otro de los hombres de antaño lo haya experimentado.[22] Asimismo, de esos pocos, los que han llegado a este estado y han probado cuán dulce es y cuánta felicidad otorga esta posesión, y perciben además al mismo tiempo y de modo suficiente la locura de la muchedumbre (es decir que ninguno hace nada sano, por así decir, respecto de los asuntos políticos, ni hay un aliado con el cual un hombre pueda ir en 496d ayuda de lo justo y mantenerse a salvo, sino que como caído entre fieras, por no querer asociarse a lo injusto ni ser capaz de oponerse a todas las fieras salvajes, perece antes de beneficiar a la ciudad o a los amigos, convirtiéndose en alguien perjudicial para él y para los demás), al comprender toda esta situación con su razonamiento, el filósofo se queda en paz y se dedica a sus cosas, como quien en medio de la tormenta de polvo y de la lluvia arrastrada por el viento se coloca junto a un muro y, viendo al resto des-

[21] Teages es mencionado en *Apología*, 33e como un integrante del grupo socrático, ya fallecido por esa época. Bajo este nombre la tradición conservó un diálogo platónico apócrifo.

[22] La teoría del dáimon como deidad inferior asociada de modo personal a cada hombre, de un modo que tiene algunos puntos de contacto con lo que la tradición posterior conoce como "ángel de la guarda", es explicitado claramente en el marco del mito de Er (X.617c y 620d). La peculiaridad de Sócrates parece radicar no en tener un dáimon, ya que todos los hombres lo tendrían, sino en haber desarrollado una sensibilidad tal que le permitía escucharlo. Véanse otras referencias en *Apología*, 31d, y los trances "místicos" asociados en *Banquete*, 174e ss. y 220c ss. Jenofonte lo menciona repetidamente, y mucho más tarde Plutarco le dedica el tratado *Sobre la deidad personal de Sócrates* (*Moralia*, 579i-582c y 588b-589f). Lo encendido del pasaje provoca la sintaxis algo relajada de la frase siguiente.

bordado por la falta de principios, se conforma si de algún modo él puede pasar su vida allí limpio de in-
496e justicia e impiedades y dejarla con una esperanza bella, tranquila y bien dispuesta.

497a —Por cierto –dijo él–, se marcharía habiendo logrado no poca cosa.

—En rigor no es lo mejor –dije–, porque no habría encontrado una organización política conveniente. Sin duda en una que le convenga podrá desarrollarse más y salvar los asuntos públicos junto con los privados.

11. »De todos modos, me parece que se ha detectado adecuadamente la causa de la acusación contra la filosofía, y se ha mostrado que no lo merece, a no ser que tengas para decir todavía alguna otra cosa.

—No voy a decir nada más sobre este punto –dijo él–, pero ¿cuál de las organizaciones políticas actuales dices que es la que se ajusta a la filosofía?

497b —Ninguna de ellas –dije–, sino que me quejo de que ninguna organización de las ciudades actuales es digna de la naturaleza filosófica. Por eso también ésta se desvía y se altera. Del mismo modo que una semilla exótica sembrada en una tierra extraña pierde vitalidad y suele adaptarse a las especies locales dominada por ellas, así el linaje filosófico no conserva actualmente su potencia propia, sino que se desvía hacia un carácter ajeno. Pero si es acogida en
497c una organización política excelente, similar a él mismo en excelencia, entonces mostrará que ésta es en verdad divina, mientras las demás, en lo que respecta a las naturalezas y sus ocupaciones, son humanas. Es evidente, por cierto, que vas a preguntarme después de esto cuál es esta organización política.

–Te equivocas –dijo–, pues no voy a preguntarte eso, sino si se trata de la misma que nosotros describimos al fundar nuestra ciudad o es diferente.

–En general es la misma –dije yo–, y ya se dijo antes sobre este mismo asunto[23] que sería preciso que siempre estuviera presente en la ciudad el mismo patrón de organización política con que tam- 497d
bién tú, como legislador, estableciste las leyes.

–Se ha dicho, claro –dijo.

–Sin embargo no fue suficientemente demostrado –dije–, por temor de que ustedes con sus objeciones revelaran que la demostración de esta cuestión es más larga y más ardua. Además, lo que resta no es de ningún modo fácil de exponer.

–¿Qué cosa es?

–De qué manera la ciudad que trata con la filosofía no perece, pues todas las grandes cosas son arriesgadas y, como suele decirse, las cosas bellas son en verdad arduas.[24]

–Pero, no obstante –dijo–, que la demostración 497e
de este punto se termine cuando se vuelva claro.

–No es el no querer –dije yo– sino en todo caso el no ser capaz lo que puede impedirlo, pero estando aquí presente verás al menos mi buena voluntad. Analiza asimismo ahora de qué modo tan ávido y audaz voy a decir que es preciso que la ciudad se dedique a la práctica filosófica, de modo contrario al que utiliza ahora.

–¿Cómo?

23 Véase III.412a, IV.429e y V.458c.
24 Proverbio utilizado también en IV.435c e *Hipias Mayor*, 304e.

—Actualmente —dije yo— los que se dedican a ella
498a son jóvenes que apenas han dejado de ser niños, y que en el tiempo intermedio entre el cuidado de la casa y los negocios, cuando se aproximan a la parte más difícil (me refiero a la concerniente a los argumentos)[25] se alejan. A ésos se los considera perfectos filósofos. Pero en el tiempo que sigue, si se prestan a escuchar como oyentes a otros que se dedican a esto, lo juzgan con soberbia, en la creencia de que es preciso hacerlo como pasatiempo. Con la vejez, excepto en unos pocos casos, se apagan mucho más que el
498b sol de Heráclito, pues ya no se encienden de nuevo.[26]

—¿Y qué hay que hacer? —dijo.

—Todo lo contrario. Cuando son jóvenes y niños, es preciso administrar una educación y una filosofía adecuada, para los jóvenes y cuidar mucho sus cuerpos mientras crecen y se desarrollan, para ponerlos al servicio de la filosofía. Y al llegar la edad en la cual el alma comienza a madurar, es preciso incitarla hacia los ejercicios propios de ella y, cuando

[25] Con "la parte sobre los argumentos" (*tò perì toûs lógous*) Platón se refiere a la dialéctica. De todos modos, Eggers Lan (*ad loc.*) rechaza con buenos argumentos la opción, adoptada entre otros por Pabón y F. Galiano, de traducir esta expresión como "dialéctica" sin más, cuando en rigor el término se usa sólo después en 511b, mientras que el uso de *lógoi* para referirse a los argumentos dialécticos está extendido en la obra. Véase por ejemplo el tratamiento sobre la dialéctica en 534a-c. Por otra parte, creemos que "argumentos" traduce mejor la noción de *lógos* que "conceptos abstractos", especialmente porque el término griego suele entrañar un dinamismo que está presente en el razonamiento antes bien que en los conceptos aislados. En este sentido, el *lógos* tiende a plasmarse siempre en el plano oracional o discursivo y no en los meros vocablos.

[26] Véase Heráclito (DK 22B30): "Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego siemprevivo, que se enciende con medida y se apaga con medida."

su fuerza se debilita y queda fuera de los asuntos políticos y militares, entonces hay que disponer que 498c
pasten en libertad y no hagan otra cosa que filosofar, como no sea algún pasatiempo, para que tengan una vida feliz y tras morir coronen la vida que han vivido aquí con un destino conveniente.

12. –Con cuánto fervor, verdaderamente, me parece que hablas, Sócrates –dijo–. No obstante, creo que la mayoría de los que escuchan, comenzando por Trasímaco, se oponen de un modo todavía más fervoroso y no van a dejarse convencer de ningún modo.

–No provoques una discusión entre Trasímaco y yo –dije–, que acabamos de hacernos amigos sin 498d
ser antes enemigos. Sin duda no cejaremos en ningún intento hasta convencerlos a él y al resto o serles útiles para la otra vida, cuando al nacer de nuevo se encuentren con argumentos de este tipo.[27]

–¡Hablas de un corto tiempo! –dijo.

–En rigor, de nada en comparación con la totalidad del tiempo. Por lo demás, no es nada sorprendente que la mayoría no preste oídos a nuestros argumentos, pues jamás vio realizado lo que hemos dicho, sino que escucha mucho más a menudo esas 498e
frases combinadas floridamente unas con otras y no surgidas de la espontaneidad como las que acaban de salirme. Tampoco ha visto ni una sola vez ni muchas a un hombre equilibrado y adaptado a la perfección completamente[28] en hechos y en palabras

[27] Sobre el planteo reencarnacionista, véase el relato de Er en X.614 ss.

[28] Las palabras traducidas como "equilibrado" y "adaptado" son *parísosis* y *homoíosis* respectivamente. Ambos son términos

499a hasta donde es posible, que gobierne en una ciudad semejante a él. ¿No crees?

–De ningún modo lo ha visto.

–Tampoco ha escuchado suficientemente la multitud bellos y libres argumentos, que busquen lo verdadero con vistas a conocerlo de todas las maneras posibles, y que saluden de lejos a los argumentos sofisticados y erísticos, que no tienden a otra cosa que a ganarse fama y generar disputa, tanto en los tribunales como en las conversaciones privadas.[29]

–Tampoco escuchó nada de esto –dijo.

499b –Por eso, precisamente –dije yo–, previendo estas cuestiones y a pesar de ciertos temores, decíamos antes forzados por lo verdadero que ni una ciudad ni una organización política ni tampoco un hombre podrían llegar a ser perfectos hasta que esos pocos filósofos que no son malvados, sino que ahora son llamados inútiles, se vean arrojados por un golpe de suerte, lo quieran o no, a ocuparse de la ciudad y hagan que la ciudad obedezca, o bien hasta que los hijos de los que ahora detentan el poder o la monarquía, o ellos mismos, se dejen caer en una divina
499c aspiración al verdadero amor por la verdadera filosofía. Yo digo que no hay ninguna razón para afirmar que es imposible que suceda alguna de estas posibilidades o ambas. Si así fuera, con justicia resultaríamos

---

técnicos de la retórica, el primero para referirse a cláusulas de igual longitud y el segundo, a asimilaciones retóricas que funcionan aquí como símil de la asimilación al plano suprasensible. Así, se señala la falta de correlato práctico de los discursos retóricos que dominaban la política.

[29] Se opera un llamamiento a distanciarse no sólo de la retórica sino también de la erística, sobre cuyos efectos negativos se había llamado la atención ya en V.454a.

ridículos, como los que ajustan lo que dicen a sus propios deseos ¿O no es así?

–Exactamente.

–En consecuencia, si alguna fatalidad hizo, en la infinita extensión del tiempo, que los más excelsos filósofos se ocupen de la ciudad, o sucede ahora en alguna región bárbara lejos de nuestra vista, o su- 499d
cederá en el futuro, estamos listos para combatir con nuestro argumento sobre este punto: que la organización política que hemos esbozado existió, existe y existirá toda vez que esta Musa gobierne la ciudad, pues no es imposible que llegue a darse, ni decimos nosotros cosas imposibles, aunque sea difícil de admitir incluso entre nosotros.

–También me parece así –dijo.

–¿Pero vas a decir que a la multitud no le parece lo mismo?

–Tal vez –dijo.

–Bienaventurado –dije yo–, no acuses tanto a 499e
la multitud. Cambiará de opinión si en lugar de desafiarla la confortas y, para disolver su reserva hacia el amor al estudio, le revelas a los que llamas filósofos y defines como antes su naturaleza y su 500a
ocupación, con el fin de que no crean que hablas de los que ellos imaginan que son filósofos. Y si los ven así tal cual son, tendrás que decir que han cambiado su opinión y contestan de modo diferente. ¿O crees que alguien hostiliza al que no es hostil o siente resentimiento hacia el que no lo siente, si es que es amable y no resentido? Yo, por cierto, me adelanto a ti y digo que considero que una naturaleza tan malvada puede darse en unos pocos, pero no en la mayoría.

–No te preocupes, porque también yo comparto tu postura –dijo.

500b –¿Entonces compartes también esta otra perspectiva, que los responsables de que la multitud desprecie a la filosofía son esos intrusos que irrumpen indebidamente, ultrajándose unos a otros, cediendo a las conductas pendencieras, convirtiendo los argumentos en cuestiones personales y haciendo lo que menos se ajusta a la filosofía?

–Por supuesto –dijo.

13. –Para el que tiene el pensamiento verdaderamente orientado hacia las realidades, Adimanto, no hay tiempo libre para mirar hacia abajo, hacia las
500c cuestiones de los hombres, y llenarse de resentimiento y enemistad para luchar contra ellos, sino que mirando y contemplando las cosas estables que son siempre iguales y no cometen ni sufren injusticia mutua, sino que permanecen todas en orden y proporción, las imita y se vuelve lo más parecido posible a ellas. ¿O crees que existe algún subterfugio por el cual quien trata con algo que admira no lo imite?[30]

–Es imposible –dijo.

500d –En efecto, el filósofo que convive con lo divino y ordenado se vuelve ordenado y divino en cuan-

[30] Este pasaje es clave para la intelección del tratamiento sobre la imitación (*mímesis*) del libro X, en tanto no hay que entender que la imitación misma sea negativa, sino que constituye un dato de la naturaleza humana. Lo desdeñable es en todo caso la imitación de modelos imperfectos, y al contrario, la imitación de algo mejor es encomiable, tanto que el filósofo es un artista con modelo divino. Al mismo tiempo, la necesidad de modelos justifica el valor de la ciudad gobernada por filósofos incluso si no tiene una instanciación concreta.

to es posible para un hombre. Pero de todos lados surgen grandes críticas.

–Absolutamente.

–Por consiguiente, si algún designio hiciera que el filósofo se dedicase a trasladar lo que ve allí a las costumbres de los hombres tanto en privado como en público en lugar de modelarse sólo a sí mismo, ¿crees acaso que llegaría a ser un mal artesano de la moderación, la justicia y toda la perfección cívica?

–Ni en lo más mínimo –dijo él.

–Pero si realmente la multitud percibe que decimos la verdad acerca de esto, ¿seguirá siendo hostil 500e
con los filósofos y desconfiará de nosotros cuando decimos que la ciudad no será feliz de ninguna manera a no ser que la diseñen los artistas que usan un modelo divino?

–No será hostil –dijo él– si lo percibe. Pero ¿qué tienes que decir de ese diseño? 501a

–Tras tomar la ciudad y los caracteres de los hombres como un cuadro, en primer lugar la limpiarían, lo cual no es muy fácil. En rigor, sabes que el filósofo diferiría del resto en que no querría hacerse cargo de un individuo, ni una ciudad, ni escribir leyes antes de recibirlos limpios o limpiarlos él mismo.

–Y está en lo cierto –dijo.

–¿No crees que después de esto dictarán el plan de la organización política?

–¿Qué más podrían hacer?

–Luego, creo, perfeccionando su cuadro, mira- 501b
rían hacia dos direcciones: hacia lo justo, bello y moderado por naturaleza y todas las cosas por el estilo, y también a su vez hacia lo que estarían crean-

do en los hombres, mezclando y combinando la imagen del hombre sobre la base de sus ocupaciones y tomando como ejemplo eso que Homero llamó, cuando se da en los hombres, divino y semejante a los dioses.

–Perfecto –dijo.

–Borrarían una vez, creo, y luego pintarían de
501c nuevo, hasta hacer caracteres humanos tan agradables a los dioses cuanto sea posible.

–Este diseño sería sin duda bellísimo –dijo.

–¿Acaso entonces –dije yo– podemos convencer de algún modo a los que decías que iban a atacarnos[31] de que este pintor de organizaciones políticas es el hombre que antes elogiábamos frente a ellos, por el que se ponían molestos cuando le entregábamos el gobierno de las ciudades? ¿Se calmarán un poco más ahora que escuchan esto?

–Y mucho, por cierto –dijo él–, si es que son moderados.

501d –¿Pues qué es lo que podrían discutir? ¿Acaso que los filósofos no son amantes de lo que es y de la verdad?

–Sería realmente absurdo –respondió.

–¿Que su naturaleza propia, que nosotros describimos, no es propia de lo excelente?

–Tampoco esto.

–¿Entonces qué? ¿Que una naturaleza de este tipo dedicada a las ocupaciones que le convienen no será perfectamente buena y amante de la sabiduría, si es que alguna puede serlo? ¿O dirán que son mejores esos que nosotros excluimos?

[31] Lo dijo Glaucón en V.474a.

–No, de ningún modo. 501e

–¿Entonces se encolerizarán todavía cuando nosotros decimos que hasta que un entorno filosófico no gobierne, no cesarán los males ni para la ciudad ni para los ciudadanos, ni tampoco la organización política que relatamos en el plano argumental conseguirá completarse de hecho?[32]

–Quizás un poco menos –dijo.

–¿Quieres que digamos que en lugar de un poco menos, se han vuelto totalmente calmos y han quedado convencidos, para que, si no es por otra ra- 502a
zón, estén de acuerdo al menos por vergüenza?

–Sin duda –dijo.

14. –Concedamos, por consiguiente, que están convencidos. ¿Alguien podrá discutir respecto de nuestro planteo que los hijos de los reyes y soberanos no podrían nacer con naturalezas filosóficas?

–Ni siquiera uno solo –dijo.

–¿Y alguien puede decir que habiendo nacido así es totalmente necesario que se corrompan? Por cierto, que es difícil preservarlos, también nosotros lo aceptamos,[33] pero que en todo tiempo ninguno 502b
de todos ellos podría jamás salvarse ¿hay quien podría plantearlo?

–¿Cómo podría haberlo?

[32] Como en el libro II.376e-III.412b, en ocasión del tratamiento de las pautas de política cultural, se conjugan en este pasaje términos tradicionales en oposición. Aquí se plantea el compuesto *mythologeîn*, literalmente "relatar mitos" (*légein mýthous*), donde *mýthos* está comprendido en sentido amplio, refiriendo al planteo de Platón sobre la organización política preferible. A este "relato" se agrega la oposición mentada en los dativos *lógoi* (literalmente "en el plano del argumento", es decir "en teoría") y *érgoi* ("de hecho").

[33] Véase 491a-493a.

–Y sin embargo –dije yo–, con que haya uno solo con una ciudad que lo obedezca es suficiente para que se hagan realidad todas las cosas que ahora parecen poco creíbles.

–Es suficiente, es cierto –dijo.

–Porque si un gobernante aplica más o menos las leyes y prácticas que describimos, indudablemente no es imposible que los ciudadanos quieran cumplirlas.

–Claro.

–Y lo que a nosotros nos parece bien ¿es algo sorprendente e imposible que le parezca bien también a otros?

502c –Yo al menos no lo creo –dijo él.

–Ahora bien, que esta organización es sin duda la mejor, si es que es posible, lo demostramos suficientemente con lo que hemos dicho hasta ahora, según creo.

–Es suficiente, en efecto.

–Ahora, por cierto, según parece, podemos colegir respecto de nuestra instauración de leyes que lo que planteamos es lo mejor, si fuera posible, y que si bien es difícil de realizar, no es de ningún modo imposible.

–Así es –dijo.

15. –Entonces, dado que se ha llegado con tanto esfuerzo hasta el fin, hay que exponer después de
502d esto lo que resta:[34] de qué manera y a partir de qué

[34] Aquí se inicia el análisis de la política educativa orientada a la formación del filósofo. Tras consideraciones sobre las condiciones del aspirante a filósofo, que habían sido interrumpidas en 487b por la objeción de Adimanto y retomados en 502d, se emprende el tratamiento del estudio más importante, el de la

estudios y prácticas se formarán los preservadores de la organización política, y a qué edad se dedicará cada uno a qué estudio.

–Hay que explicarlo, sin duda –dijo.

–No resultó nada inteligente de mi parte pasar por alto antes el escollo de la posesión de las mujeres, la educación de los hijos y la instauración de los gobernantes, por saber que la verdad completa resulta odiosa y difícil.[35] Ahora, pues, la necesidad de explicar no está menos presente. Por cierto, la 502e
cuestión de las mujeres y los hijos está terminada, pero es preciso retomar como desde el principio lo relativo a los gobernantes. Decíamos, si es que recuerdas,[36] que deben mostrar su amor por la ciu- 503a
dad, pasando pruebas en situaciones de placer y dolor, de modo que no pierdan esta convicción en las penurias, ni en los temores, ni en cualquier otra peripecia que les ocurra. Asimismo, hay que rechazar al que no lo logra, y al que sale puro en todas las pruebas, al ser probado como el oro con el fuego, hay que establecerlo como gobernante y darle premios y regalos, tanto mientras vive como después de muerto. Más o menos eso fue lo que dije, esquivando el problema y escondiendo mi argumento, por temer que pudiera removerse el tema 503b
que ahora se asoma.

Forma del Bien. Esto dará lugar a los planteos ontológicos que sostienen todo el sistema y están basados en las tres alegorías de VI.504d-VII.521b, tras lo cual, con este estudio más importante en la mira, se diseñará el *curriculum* que ha de seguir el filósofo (VII.521c-541b).

35 Véase V.449c-d.

36 En III.412c ss.

–Es cierto lo que dices –afirmó–, lo recuerdo bien.

–Yo temía decir, en verdad, mi amigo –dije–, lo que ahora estoy dispuesto a plantear. Ahora animémonos a decir que se debe establecer que los más perfectos guardianes son los filósofos.

–Que quede dicho –dijo.

–Piensa que probablemente serán pocos, pues dada la naturaleza que, según explicamos, debe haber en ellos, sus partes pocas veces tienden a darse naturalmente juntas en el mismo hombre, sino que la mayoría crece distribuida al azar.

503c –¿Cómo dices? –preguntó.

–Sabes que los que tienen facilidad para aprender y son memoriosos, sagaces, agudos y tienen cuantas otras cualidades se asocian a éstas, no suelen ser a la vez fuertes y tener una grandeza de espíritu que les permita vivir ordenadamente, con paz y estabilidad, sino que los de este tipo se dejan llevar al azar por su agudeza y lo estable los abandona por completo.

–Es cierto –dijo.

–Al mismo tiempo, los caracteres estables y constantes, a los cuales cualquiera tomaría por más
503d confiables, y que en la guerra son difíciles de mover por obra de cualquier temor, hacen lo mismo en los estudios: son difíciles de mover y de aprendizaje lento, como narcotizados, y los inunda el sueño y bostezan cuando necesitan esforzarse en una tarea de este tipo.

–Así es –dijo.

–Nosotros, sin embargo, decíamos que nuestros gobernantes deben participar de los aspectos buenos y

bellos de ambos, o de lo contrario no se debe darles la educación más perfecta ni el honor ni el poder.[37]

–Es cierto –dijo él.

–¿No crees que esto será raro?

–¿Cómo no?

–Hay que probarlos en las penurias que antes 503e
mencionábamos, los temores y los placeres, y también agregamos ahora algo que entonces omitimos: deben ejercitarse también en numerosos estudios, para examinar si serán capaces de soportar los más importantes estudios, o si se acobardarán, como los 504a
que se dan por perdidos en las luchas.

–Es conveniente, sin duda, examinarlos así. ¿Pero cuáles dices que son esos estudios más importantes?

16. –Recuerdas, seguramente –dije yo–, que tras distinguir tres partes del alma examinamos, a propósito de la justicia, la moderación, la valentía y la sabiduría, qué es cada una.[38]

–Si no me acordara, no merecería escuchar el resto –dijo.

–¿Y lo que dijimos antes de eso?

–¿Qué cosa? 504b

–Dijimos, más o menos, que para verlas lo mejor posible habría que hacer otro circuito más largo,[39] recorriendo el cual resultarían manifiestas, aunque era posible lograr algunas demostraciones que se siguieran de lo que habíamos dicho antes. Ustedes decían que era suficiente, y así fueron formuladas cuestiones de una precisión incompleta, según me

37 Véase 485a ss.
38 Véase IV.436a.
39 Véase IV.435d ss. y nota *ad loc.*

parece, pero si eso les complace, tendrían que decirlo ustedes.

—Para mí es bastante —dijo—, y me pareció que también para el resto.

504c —Pero, mi amigo —dije yo—, en este tipo de cuestiones, una medida que se aleja en algo de lo real no resulta de ningún modo suficiente, pues lo imperfecto no es medida de nada. A algunos, sin embargo, les parece que ya es suficiente y que no es preciso investigar nada más en detalle.

—Por supuesto —dijo—, a muchos les sucede por pereza.

—Esta afección es lo que menos necesita un guardián de la ciudad y las leyes.

—Es natural —dijo él.

—Por consiguiente, compañero, él debe seguir el
504d camino más largo y esforzarse no menos en sus estudios que en sus ejercicios físicos. Si no, como antes decíamos, nunca llegará al fin de los estudios más importantes y que más convienen a su naturaleza.

—¿Entonces el estudio más importante no es esto, sino que hay algo mayor que la justicia y las cualidades que descubrimos?

—Hay algo más importante, sin duda —dije yo—, y es preciso no mirar su bosquejo como antes, sino que no se debe pasar por alto el logro consumado. ¿O no sería risible que en los asuntos de poco valor
504e hagan todo su esfuerzo como para lograrlo de la manera más precisa y pura, pero las cuestiones más importantes no merezcan la mayor exactitud?

—Claro —dijo—. Sin embargo, respecto del estudio más importante del que hablas, ¿crees tal vez que vas a escapar sin que te pregunte cuál es?

–Seguro que no –dije yo–, así que pregunta. En rigor, has escuchado acerca de él no pocas veces, pero ahora no recuerdas o tienes el propósito de ponerme obstáculos otra vez objetando lo que digo. Esto 505a último es lo más probable, porque muchas veces me escuchaste decir que la Forma del Bien[40] es el estudio más importante, en tanto las cosas justas y cualquier otra son útiles y beneficiosas porque surgen de él. Seguramente ya te diste cuenta de que voy a hablar de esto y a agregar que no lo conocemos de modo suficiente, y si no lo conocemos, aunque conociéramos exhaustivamente todas las demás cosas, sin él, sabes que no habría nada ventajoso, como tampoco lo habría si poseyéramos algo pero sin lo bueno. ¿O crees 505b que hay alguna ventaja en poseer algo si no es bueno? ¿O en entender todas las cosas sin el Bien, y no entender nada de lo bello y lo bueno?

–¡Por Zeus!, yo no creo tal cosa –dijo.

17. –Y sin embargo sabes también que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, y a los más sofisticados, el entendimiento.

–¿Y cómo no?

–Y sabes además, mi amigo, que los que piensan esto no pueden mostrar qué tipo de entendimiento implica, sino que están forzados a decir finalmente que es el entendimiento del Bien.

–Es realmente muy gracioso –dijo.

40 La Forma del Bien (*he toû agathoû idéa*), el rasgo esencial común a todo lo bueno, es el objeto último de conocimiento y opera como fundamento metafísico de todo lo real. Seguimos aquí el criterio de Eggers Lan de utilizar mayúsculas en este pasaje para identificar estos usos técnicos del término "Bien". Para una interpretación en disonancia, véase Leroux (2002) *ad loc.* y nota.

505c —¿Cómo no va a ser gracioso –dije yo– si, tras reprocharnos vivamente que no sabemos, hablan de nuevo del Bien como si supieran? Pues dicen que se trata del conocimiento del Bien, como si una vez más nosotros comprendiéramos lo que están diciendo apenas pronuncian el término "bien".

—Es absolutamente cierto –dijo.

—¿Y qué pasa con los que definen el Bien como placer?¿Se equivocan menos que los otros? ¿O esos no están también forzados a convenir que hay placeres malos?[41]

—Totalmente.

505d —Seguramente tienen que acordar, creo, que las mismas cosas son buenas y malas. ¿O no?

—Así es.

—Así, ¿no es evidente que provocan graves y numerosas controversias respecto de esto?

—¿Y cómo no?

—¿Y entonces qué? ¿No es evidente que en lo que toca a las cosas justas y bellas la multitud preferiría las apariencias, y aunque no existan, igualmente querría practicarlas, poseerlas o aparentarlas, pero con respecto a las cosas buenas no basta con poseer las apariencias, sino que buscan lo real y cualquiera desprecia en estos casos la apariencia?[42]

—Y mucho –dijo.

[41] Sobre el terna del placer, véase IX.580d ss. y nota *ad loc.*, y más tarde el diálogo *Filebo*.

[42] Este es un supuesto fundamental de la ética intelectualista, ya que supone que quien elige responde a un juicio sobre la bondad del objeto en cuestión. No valen como contraejemplos los casos en que se eligen bienes aparentes que luego resultan dañinos, ya que incluso en el error se los elige como buenos. Sobre el caso especial de la incontinencia, véase IV.436b ss. y nota *ad loc.*

—Esto es lo que persigue toda alma y aquello por 505e
lo cual hace todo, adivinando que existe, pero confundida y sin poder captar suficientemente qué es, ni valerse con confianza de un principio estable como en los otros casos, y por eso, si en lo demás hay algo ventajoso, también lo pierde. ¿Decimos que es
conveniente que aquellos hombres mejores de la 506a
ciudad a quienes les confiaremos todo estén en tinieblas respecto de una cuestión de este nivel y esta magnitud?

—Ni en lo más mínimo —dijo.

—Creo, en todo caso —dije—, que si se ignora en lo que respecta a las cosas justas y bellas en qué sentido son buenas, no vale de mucho tener un guardián para ellas que ignora este punto. Presiento que nadie las conocerá suficientemente antes de conocer primero en qué sentido son buenas.

—Sin duda presientes bien —dijo.

—¿Acaso nuestra organización política no quedará perfectamente organizada si el guardián que la 506b
tutela es alguien que tiene este conocimiento?

18. —Necesariamente —dijo—. Ahora bien, Sócrates, ¿dices que el Bien es el conocimiento, el placer o alguna otra cosa diferente de esto?

—¡Qué hombre! —exclamé—. Era totalmente obvio que de nuevo no estarías conforme con lo que opina el resto sobre este tema.

—En verdad no me parece justo, Sócrates, que haya que plantear las opiniones de otros y no la propia, habiendo estado uno ocupado tanto tiempo en estos asuntos —dijo.

—¿Y entonces qué? —dije. ¿Te parece que es justo 506c
hablar de lo que no se sabe como si se supiera?

–Claro que no como si se supiera –dijo–, sino como quien quiere plantear lo que cree como una opinión.

–¿Y qué? –dije–. ¿No te das cuenta de cuán enteramente vergonzosas son las opiniones sin conocimiento? De ellas, las mejores son ciegas. ¿O te parece que los que opinan algo verdadero sin inteligencia difieren en algo de los ciegos que marchan por el camino correcto?

–En nada –dijo.

–¿Entonces quieres contemplar cosas vergonzo-
506d sas, ciegas y vacilantes, pudiendo escuchar realmente otros planteos claros y bellos?

–¡Por Zeus!, Sócrates –dijo Glaucón–, no abandones como si hubieses llegado al final. Será suficiente para nosotros si, como explicaste lo concerniente a la justicia, la moderación y las demás perfecciones, así también nos explicas lo referente al Bien.

–También para mí, sin duda, será suficiente, mi amigo –dije yo–, pero me temo que no seré capaz, y por entusiasmarme me expondré torpemente a la risa. En vez de eso, bienaventurados, abandonemos ahora
506e el Bien tal como es en sí mismo, pues me parece que es demasiado para que nuestro impulso actual logre explicar lo que ahora creo. Pero a cambio estoy dispuesto a hablar del hijo del Bien que es parecidísimo a aquel, si están ustedes de acuerdo, y si no, lo dejo.[43]

[43] Aquí comienza el texto que presenta tres alegorías sucesivas, llamadas a explicitar la naturaleza del conocimiento más excelso. En la "alegoría del sol" se da cuenta del *status* de la Forma de Bien dentro del plexo de lo real, desde las imágenes hasta las Formas (507a-509c), y a continuación se analiza el correlato gnoseológico de cada uno de estos objetos captables en la "alegoría de la línea" (509d-511e). Finalmente, el proceso de

–Vamos, habla –dijo–. En otro momento terminarás la narración sobre el padre.

–Ya quisiera yo poder pagar y que ustedes cobraran la deuda –dije–, y no como ahora sólo los intereses.[44] Reciban, en efecto, este producto, hijo del Bien en sí. Cuiden, de todos modos, que yo no los engañe involuntariamente pagando un interés fraudulento. 507a

–Nos cuidaremos de ello dentro de lo posible –dijo–. Habla de una vez.

–Pero sólo después de fijar un acuerdo y hacerles recordar lo que se dijo antes y se ha planteado ya muchas veces en otras ocasiones.

–¿Qué cosa? –dijo él. 507b

–Que decimos que existen muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, y así en cada caso, y las distinguimos por medio del lenguaje.

–Eso decimos.

–Y existe, en efecto, lo Bello en sí y lo Bueno en sí. Así también, respecto de todas las cosas que antes postulábamos como múltiples, a su vez, de acuerdo con la Forma única de cada una, las postulamos como una única cosa y llamamos a cada una "lo que es".[45]

toma de conciencia del filósofo y su función en la ciudad se grafica en la "alegoría de la caverna" (VII.514a-521b). Las tres se hallan íntimamente relacionadas y se presuponen mutuamente, en tanto la primera señala el conocimiento más alto, la segunda traza el proceso de ascenso del alma hasta ese plano y la tercera integra las dos en un contexto mayor, que incluye el modo en que las relaciones interpersonales afectan la plausibilidad del ascenso hacia el plano de las Formas. Véase nuestra Introducción, 5.4.

44 Todo el pasaje gira en torno del término *tókos*, que en singular significa "niño", "hijo", y en plural toma el sentido de "intereses", en tanto producto "engendrado" por una deuda, *i.e.* los intereses financieros.

45 Este breve pasaje de 507a-c presenta una apretada síntesis

–Así es.

–También decimos que las primeras se ven, pero no se piensan, y a su vez las Formas se piensan,
507c pero no se ven.

–Absolutamente.

–¿Con qué parte de nosotros mismos vemos las cosas visibles?

–Con la vista –contestó.

–¿Entonces –dije yo–, no se perciben con el oído las cosas audibles y con los demás sentidos todas las cosas perceptibles?

–Claro.

–¿Acaso has reflexionado –dije yo– en cuánto más perfecto hizo el diseñador de los sentidos a la capacidad de ver y ser visto?

–No mucho –dijo.

–Analiza esto: ¿hay alguna otra cosa que el oído y la voz necesiten, uno para oír y la otra para ser oída, de
507d modo que si este tercer elemento no está presente uno no podrá oír y la otra no podrá ser escuchada?

–No hay ninguna –dijo.

–Creo, en efecto –dije yo–, que tampoco los demás sentidos, por no decir ninguno, necesita de ninguna cosa de este tipo. ¿O se te ocurre alguno?

–A mí al menos, no –dijo él.

–¿Y no crees que en el caso de la vista y del ser visto se necesita algo?

---

de la Teoría de las Formas teniendo en cuenta su *status* ontológico y su relación con el lenguaje. Es de notar que es cada una de las Formas lo que puede llamarse "lo que es" –*hò éstin*–, lo cual indica claramente que lo real en sentido estricto no está en el plano sensible sino en el inteligible, que oficia de modelo. Para el sentido y evolución del término *idéa*, véase nuestra Introducción, 5.4.

–¿Qué cosa?

–Aunque la vista esté ubicada en los ojos, el que la posee intente usarla y el color esté en las cosas, si no está presente una tercera cosa que por naturaleza 507e
se aplica específicamente a ellas, sabes que la vista no podrá ver nada y los colores serán invisibles.

–¿De qué cosa hablas? –preguntó.

–De lo que tú sin duda llamas luz –dije yo.

–Es cierto.

–Por consiguiente, el sentido de la vista y la capacidad de ser visto se hallan unidos de forma nada 508a
desdeñable por un vínculo más valioso que las ligazones de los demás sentidos, si es que en verdad la luz no es algo despreciable.

–Por cierto está muy lejos de ser algo despreciable.

19. –¿Entonces a cuál de los dioses del cielo puedes atribuir este poder sobre ella, por el cual la luz hace que nuestra vista vea de la mejor manera y que las cosas visibles sean vistas?

–Al mismo que lo haces tú y también los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

–¿Y es entonces ésta la relación que tiene la vista con esta deidad?

–¿Cuál?

–El sol no es ni la vista misma ni aquello en lo cual se da, eso que llamamos ojo. 508b

–No, claro.

–Pero creo que el ojo es lo más parecido al sol entre los órganos de los sentidos.

–Ciertamente.

–¿Y acaso no posee la capacidad que tiene como algo cedido por el sol a la manera de un fluido?

–Por supuesto.

–¿Entonces el sol no es la vista, pero por ser su causa es percibido por la vista misma?

–Así es –dijo él.

–Eso quise decir al hablar del hijo del Bien, que
508c fue engendrado por el Bien semejante a él mismo. Así, lo que es el Bien en el plano inteligible respecto de la inteligencia y las cosas inteligidas, eso mismo es el sol en el plano visible respecto de la visión y las cosas vistas.

–¿Cómo? –dijo–. Explica un poco más.

–Sabes que los ojos –dije yo–, cuando se los vuelve hacia cosas cuyos colores ya no reciben la luz diurna sino el resplandor nocturno, apenas ven y parecen casi ciegos, como si hubiesen perdido la claridad de visión.

–Es cierto.

–Pero creo que cuando se vuelven hacia cosas
508d cuyos colores están iluminados por el sol, ven claramente y esos mismos ojos parecen tener vista clara.

–Seguro.

–Piensa así también en el caso del alma: cuando fija su vista en algo que está iluminado por la verdad y lo real, lo concibe, lo conoce y parece cobrar inteligencia, mientras que cuando se orienta hacia algo plagado de oscuridad que nace y se corrompe, se limita a opinar y percibe apenas, cambiando las opiniones hacia cualquier lado, y parece al mismo tiempo no poseer inteligencia ninguna.

–Así parece.

508e –Por consiguiente, lo que otorga la verdad a los objetos conocidos y lo que da la capacidad de conocer al que conoce, reconoce que es la Forma del

Bien. Y por ser la causa del conocimiento y la verdad, concíbela como cognoscible.[46] Siendo ambas cosas tan bellas, la intelección y la verdad, pensarás correctamente si consideras que la Forma de Bien es todavía algo más bello que éstas. Así como aquí consideramos correcto que la luz y la vista son similares 509a
al sol, pero no es correcto considerar que son el sol mismo, así también allí es correcto considerar que el conocimiento y la verdad son ambos similares al Bien, pero no es correcto considerar que cada uno de ellos es el Bien, sino que hay que estimar que la condición del Bien es todavía mejor.

–Hablas de una belleza extraordinaria, si produce el conocimiento y la verdad y está sobre ellas en belleza. No dices, seguramente, que es el placer.

–¡Ni lo digas! –dije yo–. Al contrario, analiza cuidadosamente todavía un poco más la imagen del Bien.

–¿Cómo? 509b

–Dirás, creo, que el sol da a las cosas vistas no sólo la capacidad de ser vistas, sino también el origen, el crecimiento y la alimentación, aunque él mismo no es el origen.

–Sin duda.

–Y puedes decir que a los objetos cognoscibles no sólo el ser conocidos les es dado por el Bien, sino

[46] Este tratamiento supone lo establecido en el pasaje final del libro V (475d-480a) sobre las distintas capacidades intelectuales (*dynámeis*) y sus objetos. En este sentido, si la verdad reside en la adecuación del pensamiento a la realidad, la condición necesaria es la existencia de un objeto efectivamente real para inteligir. La Forma del Bien, como prototipo del plano inteligible, asegura entonces la realidad del plano suprasensible y con ello la posibilidad misma de que haya conocimiento.

que también les viene de él el ser, es decir la realidad, aunque el Bien no sea la realidad, sino algo que está todavía más allá de ella en dignidad y poder.[47]

509c 20. Entonces Glaucón dijo riéndose mucho:

–¡Apolo! ¡Qué milagrosa superioridad!

–Pues tú tienes la culpa por forzarme a decir lo que creo sobre esto.

–Por favor no desistas de explicar al menos la similitud con el sol –dijo–, si es que falta algo más.

–En realidad me falta mucho –dije.

–Entonces no pases por alto ni un poco –dijo.

–Creo que es mucho lo que va a quedar fuera, no obstante no dejaré voluntariamente cuanto ahora me sea posible.

–No lo hagas –dijo.

509d –Piensa, por lo tanto, como decimos –dije yo–, que hay dos cosas y reinan una en el género, es decir el ámbito inteligible, y otra en el visible, y no digo "cielo" para que no te vaya a parecer que hago sofística con el nombre.[48] De cualquier manera, ¿comprendes estas dos clases, la visible y la inteligible?

[47] Entendemos la fórmula *te kaí* en la expresión *tò eînai te kaì tèn ousían* como epexegética, y traducimos *tò eînai* como "el ser" y *tèn ousían* como "realidad", noción en la que hay que subrayar sus rasgos de existencia permanente. "Existencia" es, al mismo tiempo, una traducción válida en vistas de que es lo que el Bien otorga a los objetos. La afirmación de que el Bien se encuentra "más allá de la realidad" (*epékeina tês ousías*) no señala una categoría ontológica adicional por sobre lo real, *i.e.* el plano de las Formas, sino que pone de relieve el valor fundante del Bien, para que no se lo identifique sin más con el resto de entidades del plano inteligible. En este sentido, se especifica que el Bien está más allá de la realidad, *i.e.* de las Formas, "en dignidad y poder", no en cuanto a su *status* ontológico.

[48] Juego etimológico entre *horatós*, "visible", y *ouranós*, "cielo". El análisis, a nuestro juicio paródico, de este tipo de parecido lingüístico se desarrolla extensamente en el *Crátilo*, en el llamado

–Las comprendo.

–Imagina una línea cortada en dos partes desiguales; corta de nuevo cada parte en la misma proporción, la del género visible y la del inteligible. Tendrás diferencias en claridad y oscuridad relativa. En la parte visible habrá una primera sección, la de las 509e
imágenes, y con imágenes quiero decir en primer lugar las sombras y luego las apariencias en las aguas y 510a
en cualquiera de las cosas de constitución sólida, plana y brillante, y todo lo de ese tipo, si es que me entiendes.

–Entiendo perfectamente.

–En la otra sección coloca aquello que estas imágenes semejan, los seres vivos que hay en torno a nosotros, todo lo vegetal y el conjunto entero de los objetos artificiales.

–Lo coloco.

–¿Estás dispuesto a aceptar –dije yo– que la línea quedó dividida de acuerdo con el criterio de lo que es verdad y lo que no, de modo que la imagen es respecto de su original como lo opinable es respecto de lo cognoscible?

–Estoy dispuesto, claro –dijo. 510b

–Analiza, por cierto, a su vez de qué manera debe hacerse el seccionamiento de lo inteligible.

–¿De qué manera?

–Así. En la primera parte, el alma, valiéndose de

---

pasaje etimológico, donde Platón asocia de nuevo ambos términos (*Crátilo*, 396b). La referencia a la sofística responde a una práctica usual en círculos intelectuales de la época, la de determinar la *orthótes onomáton*, "exactitud de los nombres", que se proponía alcanzar conocimiento sobre lo real a partir del análisis lingüístico, suponiendo un correlato permanente entre el plano del lenguaje y la realidad.

esos objetos imitados como de imágenes, está forzada a buscar a partir de hipótesis, avanzando hasta una conclusión, no hasta un principio. En la otra parte, por el contrario, marcha a partir de hipótesis hacia un principio no hipotético y, sin las imágenes de las que se valía en el caso anterior, lleva a cabo su investigación por medio de las Formas mismas de las cosas.[49]

–No entendí de modo suficiente esto que dices –comentó–. Explícamelo de nuevo.

510c –Te lo diré –dije yo–. Comprenderás fácilmente si antes te digo lo que sigue. Creo que sabes que los que se ocupan de cuestiones de geometría, cálculo y cosas por el estilo, postulan hipótesis acerca de lo par, lo impar, las figuras y las tres clases de ángulos y otras cosas similares de acuerdo con lo que dicta cada investigación. Como si las conocieran, las toman como supuestos y consideran incluso que no deben dar razón acerca de ellas ni a ellos mismos ni a otros, como si fueran absolutamente evidentes, y comenzando por
510d ellas explican el resto de manera consecuente, para terminar en eso que se proponían investigar.

–Eso lo sé perfectamente bien –dijo.

–Entonces también sabes que utilizan figuras visibles y crean argumentos acerca de ellas, pero no

[49] La "alegoría de la línea", que comenzó en 509d, presenta fundamentalmente una diferencia en los procesos cognitivos. En lo que respecta a la sección inteligible, mientras que en el nivel más básico se opera con un "método axiomático", que será inmediatamente ejemplificado con la matemática, de modo que se plantea una hipótesis y se extraen de ella sus conclusiones, en la parte superior se opera con las Formas mismas y se culmina en la captación de un principio no hipotético, que debe su calidad de tal al hecho de presentarse directamente a la intuición del filósofo entrenado. (Véase nota siguiente.)

piensan en ellas sino en las cosas a las cuales ellas se parecen, y cuando hacen argumentos se refieren al cuadrado en sí y la diagonal en sí y no a esa que dibujan, y lo mismo con el resto. Esas figuras que mo- 510e
delan y dibujan, de las cuales hay sombras e imágenes en el agua, las usan a su vez como imágenes buscando ver aquellas cosas que no se podrían ver sino por medio de la abstracción.[50] 511a

–Es cierto –dijo.

21. –Llamaba a esta clase inteligible y planteaba que el alma está forzada a valerse de hipótesis en su búsqueda sin avanzar hacia un principio, porque no puede sobrepasar el plano de las hipótesis, sino que usa como imágenes a las mismas cosas que eran imitadas en el plano inferior y que habían sido consideradas y estimadas como más claras en relación con las otras.

–Entiendo –dijo– que hablas de la geometría y 511b
las técnicas similares a ésa.

[50] El termino "abstracción" traduce *diánoia*, que suele verterse en castellano como "pensamiento discursivo". Su calidad de pensamiento le viene de su relación etimológica con *noûs*, que en Platón y Aristóteles mienta un pensamiento de tipo intuitivo que se alcanza por captación directa intuitiva de lo puramente inteligible. El prefijo *dia-* le confiere un matiz procesual del que *noûs* carece. Por otra parte, asociar taxativamente la *diánoia* a lo discursivo puede oscurecer el hecho de que la dialéctica, que corresponde a la actividad de la inteligencia (*noûs*) en la sección más alta de la línea, se vale por definición del lenguaje, aunque tenga por objeto la captación directa de las Formas, de modo que lo discursivo no es un rasgo específico ni privativo de la *diánoia*. Preferimos entonces la traducción de "abstracción", que tiene la ventaja de implicar directamente la relación con algo concreto que funciona como su correlato, que es el rasgo principal de la operatoria de la *diánoia* en tanto nunca pierde su referencia a lo sensible. Que no se limita a las nociones matemáticas es claro a partir de VII.524d.

—Entiende, por lo tanto, lo que digo respecto de la otra sección de lo inteligible, en la cual el razonamiento mismo aprehende con la capacidad dialéctica sin hacer de las hipótesis principios sino verdaderas hipótesis, como peldaños y trampolines, para llegar hasta lo que ya no tiene hipótesis, hasta el principio de todo, y tras captarlo, tomándose de nuevo de las cosas que de él dependen, baja así hasta la conclusión, sin valerse de manera alguna de na-
511c da sensible, sino de las Formas mismas a través de Formas y hacia Formas y concluyendo en Formas.[51]

—Entiendo —dijo—, aunque no de modo suficiente, pues me parece que hablas de un asunto gigantesco, que en verdad quieres determinar que lo real e inteligible, el objeto del conocimiento dialéctico, es más claro que lo estudiado por las llamadas técnicas, en las cuales las hipótesis son principios y necesariamente recurren a abstracciones, y los que las estudian no lo hacen con los sentidos, pero dado
511d que investigan sin elevarse hasta un principio sino a partir de hipótesis, no te parece que tengan entendimiento respecto de estos asuntos, aunque sean inteligibles cuando se las refiere a un principio. Me parece que llamas abstracción a la actividad de los geómetras y otras similares, pero no inteligencia, como si la abstracción estuviera entre la opinión y la inteligencia.

[51] La dialéctica, que corresponde a la última porción de la línea, tiene un movimiento doble en que las hipótesis son peldaños para acceder al plano suprasensible. La descripción más pormenorizada de su funcionamiento se lleva a cabo en VII.532a-534e, donde este estudio cierra la formación del filósofo. Para la relación con el pasaje sobre el método hipotético en el *Fedón*, véase nuestra Introducción, 5.4.

–Entendiste perfectamente –dije yo–. Asimismo, aplica a las cuatro secciones las cuatro afecciones que hay en el alma, inteligencia en la más alta, abstracción en la segunda, en la tercera asigna la 511e
creencia y en la última la conjetura,[52] y ordénalas proporcionalmente considerando que, según el grado de participación que tengan respecto de la verdad, así participan de la claridad.

–Comprendo –dijo–, estoy de acuerdo y me atengo a lo que dices.

[52] Este pasaje presenta la nomenclatura de los cuatro estadios: la intelección (*noûs*), que representa la captación directa de lo puramente inteligible; la abstracción (*diánoia*), que opera con el correlato inteligible que parte de lo concreto; la creencia (*pístis*), que implica confianza en la percepción, y la conjetura (*eikasía*), término emparentado con *eikón* 'imagen', que refiere precisamente al estadio orientado al procesamiento de imágenes. Es de notar que esta clasificación no es programática en un sentido radical, ya que en 533e, al referirse a este esquema sintetizado en 534a, se deja sentado que las denominaciones de cada parte no son relevantes, aunque el esquema general se mantiene.

Libro VII

1. – Ahora bien, después de esto –dije–, compa- 514a
ra nuestra naturaleza en lo tocante a la educación y la ignorancia con esta situación.[1] Imagina unos hombres que habitan en una especie de caverna subterránea con una gran entrada abierta a la luz todo a lo largo de la cueva. En esta caverna están desde niños atados por las piernas y el cuello, de modo que permanecen quie-
tos y sólo ven lo que está delante, y además les es im- 514b
posible girar las cabezas a los lados a causa de las ataduras. Arriba, a cierta distancia detrás de ellos, brilla la luz de una hoguera, y entre el fuego y los encadenados hay un camino ascendente, junto al cual imagina que hay construido un muro al estilo del biombo que los prestidigitadores colocan delante de los espectadores y sobre el cual muestran sus trucos.

–Lo imagino –dijo.

–Imagina ahora a lo largo del muro a unos hom-
bres que llevan objetos[2] de todo tipo, que sobresalen 514c

[1] A diferencia de otra iconografía preplatónica ligada con cultos ctónicos, no se trata en este caso de una *katábasis*, un descenso que proporcione conocimiento, sino al contrario de un ascenso a partir de un estado del que hay que salir. Este esquema de ascenso está presente también en *Banquete*, 210a ss., para dar cuenta del acercamiento paulatino a la Forma de Belleza a través de diversas manifestaciones sensibles.

[2] Se trata de *skeúe*, "objetos" y más literalmente "utensi-

515a del muro, figuras de hombres y otros animales hechos de piedra, madera o cualquier otra forma. Como es natural, algunos de los que pasan hablan y otros permanecen callados.

–Hablas de una rara imagen y de raros prisioneros –dijo.

–Parecidos a nosotros –dije yo–.[3] Y lo principal: ¿crees que semejantes hombres podrán ver otra cosa de ellos mismos, y unos de otros, que las sombras reflejadas por el fuego en el fondo de la caverna que tienen enfrente?

–¿Cómo podrían –dijo–, si están forzados a te-
515b ner las cabezas inmóviles durante toda la vida?

–¿Y con los objetos transportados? ¿No pasará lo mismo?

–¿Qué cosa?

–Si pudieran hablar unos con otros, ¿no crees que colocarían nombres a esas cosas que ven?[4]

---

lios", de modo que se pone de relieve que son artificiales y, más importante aún, son imitaciones de objetos naturales. En la caverna no se presentan al conocimiento objetos *reales*. Ni siquiera se ve lo sensible directamente, porque eso significaría entenderlo como instanciación de la Forma, sino que se lo comprende a través de la distorsión cultural de ciudades mal gobernadas. Los prisioneros son hombres que, queriendo comprender lo real, están sin embargo presos de cosmovisiones que tergiversan toda captación efectiva de lo real, en medio de actividades poéticas y políticas que realimentan estas creencias sociales. Sobre este punto, véase VI.489a ss.

[3] Hay pasajes paralelos, como *Fedón*, 62b, en que se dice que los hombres estamos en una especie de prisión, lo cual se ha puesto habitualmente en conexión con la asociación de probable origen pitagórico *sôma sêma*, "el cuerpo es una tumba". Habrá que notar, sin embargo, que en este contexto se pone especialmente de relieve el condicionamiento social que hace que el entorno promueva el embrutecimiento de las facultades intelectuales antes que su estímulo.

[4] Esta línea tiene numerosas variantes textuales. Seguimos la opción de Slings. Con esta puntualización Platón podría estar

–Necesariamente.

–¿Y si la prisión tuviera un eco que viene del extremo opuesto? Cada vez que alguno de los que pasan hablara, ¿crees que considerarían que lo que produce sonidos es otra cosa que la sombra que pasa?

–No, ¡por Zeus! –contestó.

–Indudablemente –dije yo–, estos hombres con- 515c
siderarían que lo verdadero no es otra cosa que las sombras de los objetos.

–Es del todo necesario –dijo.

–Ahora bien, analiza –dije yo– cómo sería la liberación de sus cadenas y la cura de su ignorancia, si es que esto les sucediera naturalmente.[5] Cuando uno de ellos fuera liberado y forzado a pararse de repente, a girar el cuello y caminar, a mirar hacia la luz, sufriría haciendo todo esto y a causa del deslumbramiento sería incapaz de ver las sombras que 515d
antes veía. ¿Qué crees que contestaría si alguien le dijera que antes veía tonterías y ahora, en cambio, dado que está mucho más cerca de lo real y orientado hacia algo más real, ve más correctamente? Y si señalando a cada una de las cosas que pasan se lo forzara por medio de preguntas a contestar qué son, ¿no crees que estaría confundido y considera-

---

postulando un origen convencional del lenguaje como el que a nuestro juicio sostiene el *Crátilo*. De este modo podría impugnar los saberes ligados a la "exactitud de los nombres" y por lo tanto al naturalismo lingüístico cultivado en su época, porque en rigor los nombres ni siquiera se aplicarían directamente a algo *real*. Véase VI.509d y nota *ad loc.*

[5] Entre las interpretaciones posibles de "natural", preferimos pensar que se opone a una liberación propiciada por la educación y por lo tanto guiada por una técnica específica en un ámbito adecuado, tal como la que se esbozará a partir de 521c, que evitaría, por supuesto, las consecuencias desastrosas de 516e-517a.

ría más verdadero lo que antes veía que lo que ahora se le muestra?

–Y mucho más verdadero, por cierto –dijo.

2. –Acaso si se lo obligara a mirar hacia la luz
515e misma, ¿no crees que sentiría dolor en los ojos y escaparía dándose vuelta hacia aquellas cosas que puede ver, y sin duda consideraría que éstas son en verdad más claras que las que se le muestran?

–Así es –contestó.

–Y si alguien –dije yo– lo arrastrara de allí por la fuerza por el áspero y empinado sendero ascendente y no lo liberara hasta haberlo sacado hacia la luz del sol, ¿acaso no sentiría dolor y estaría furioso por haber si-
516a do arrastrado, y cuando llegara a la luz con sus ojos completamente encandilados sería incapaz de ver ni una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

–No podría hacerlo de repente, claro –dijo.

–En rigor, necesitaría adaptarse paulatinamente, creo, si es que va a ver las realidades del plano superior. Vería con más facilidad en primer lugar las sombras, y después de eso las imágenes de los hombres y del resto de las cosas en el agua,[6] y después las cosas mismas. A partir de ahí, podría contemplar con más

[6] Se trata de imágenes de lo real que corresponderían a la primera sección de la parte inteligible de la línea (VI.509d-510a), *i.e.* los objetos de abstracción, que son los mismos entes del plano sensible –de la creencia–, pero considerados en las características comunes que los acercan a las Formas. De acuerdo con esto, la diferencia entre Formas, objetos de abstracción y entes sensibles es la que existe en el símil de la caverna entre objetos, imágenes de esos objetos en el agua y las imitaciones en madera que se muestran a los prisioneros, donde los objetos de abstracción se parecen más al modelo que los entes sensibles, especialmente porque en el plano de las Formas, el modelo, que es inteligible, tiene más afinidad con un "reflejo" no corpóreo que con su manifestación sensible.

facilidad lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando por la noche hacia la luz de los astros y de la 516b
luna, y durante el día, al sol y el reflejo del sol.

–¿Cómo no?

–Y finalmente, creo que podría ver el sol y contemplarlo como es, ya no sus imágenes en el agua ni en otra superficie, sino en sí mismo en su propia región.[7]

–Es necesario –dijo.

–Después de esto, podría a esta altura colegir que es el sol el que produce las estaciones, los años y el que rige todas las cosas en el ámbito visible, y es también de alguna manera el causante de todo aque- 516c
llo que los prisioneros veían en la caverna.

–Es evidente que después de todo aquello llegaría a estas conclusiones –dijo.

–¿Y entonces qué? Al acordarse del lugar en donde antes vivía, de la sabiduría de allí y de sus compañeros de prisión, ¿no crees que estaría feliz con el cambio y sentiría compasión por ellos?

–Por supuesto.

–Y si hubiese honores y elogios que los prisioneros se entregaran a veces unos a otros, y premios para el que distinguiera con más precisión las sombras que pasan y recordara mejor cuáles de ellas suelen pasar primero, cuáles después y cuáles al mismo tiempo que otras, y basado en ello fuera el más ca- 516d
paz para predecir cuál vendrá en el futuro, ¿te parece que el hombre liberado podría desear los premios y sentiría envidia de los que reciben honores y ejercen el poder entre los prisioneros, o, como dice Ho-

[7] Sobre la función de la dialéctica en este proceso, véase 532a ss.

mero, preferiría vehementemente padecer "como siervo al servicio de otro hombre pobre"[8] o sufrir lo que sea antes que juzgar sobre esas sombras y vivir de aquel modo?

516e —Yo al menos creo esto último —dijo—, que admitiría sufrir cualquier cosa antes que vivir de ese modo.

—Ahora piensa esto —dije yo—. Si este hombre, tras bajar de nuevo a la caverna, se sentara en su antigua silla, ¿acaso no tendría los ojos completamente cegados, porque viene de golpe desde el sol?

—Claro —dijo.

—Y si debiera competir aguerridamente de nuevo con los que estuvieron siempre prisioneros en la distinción de aquellas sombras, cuando todavía ve
517a nublado, antes de que sus ojos se adapten, y para colmo el tiempo de acostumbramiento no fuera muy breve, ¿acaso no produciría risa?[9] ¿No le dirían que por subir se ha dañado los ojos y que no vale la pena intentar el ascenso? Asimismo, al que intenta liberarlos y conducirlos hacia arriba, si de algún modo pudieran atraparlo entre sus manos y matarlo, ¿lo matarían?[10]

—Sin duda —dijo.

3. —Ahora bien, querido Glaucón —dije yo—,

[8] Véase Homero, *Odisea*, XI.489, donde Aquiles declara que prefiere esta condición servil en vida que reinar sobre muertos, citado ya en III.386c.

[9] Esto trae a colación las anécdotas sobre la torpeza de algunos sabios, de las cuales la más conocida es la de Tales, que cayó en un pozo por observar las estrellas (DK 11A9)

[10] El símil opera, sin duda, como una explicación de la condena a muerte de Sócrates, castigado, desde esta perspectiva, por intentar quebrar la conciencia ilusoria de sus conciudadanos.

hay que aplicar este símil entero a lo que antes dijimos. El espacio que se muestra a la vista es comparable al ámbito de la prisión, y la luz del fuego en su interior al poder del sol. Si comparas el camino de subida y la contemplación de las cosas de la superficie con el camino de ascenso del alma hacia el ámbito inteligible,[11] no te equivocarás respecto de lo que supongo, ya que quieres escucharlo. La divinidad sabe si realmente es verdadero, pero a mí me parece que es así. En los confines de lo cognoscible está la Forma del Bien y se la puede ver con mucho esfuerzo, y al verla hay que concluir que ella es la causa absoluta de todo lo correcto y lo bello. En el ámbito visible engendra la luz y a su amo, y en el ámbito inteligible es autoridad suprema y productora de la verdad y la inteligencia, y es preciso que mire hacia ella quien pretenda actuar con sensatez tanto en privado como en público.

517b 517c

–Estoy de acuerdo contigo –dije yo–, al menos en la medida en que soy capaz.

–Mira también –dije yo– si estás de acuerdo en esto, y no te asombres de que los que llegan allí no quieran actuar en asuntos humanos, sino que sus almas se apresuren siempre a quedarse en la región superior. Esto es del todo natural, si las cosas suceden de acuerdo con el símil que antes planteamos.

517d

–Es natural, sin duda –dijo.

–¿Y qué? –dije yo–. ¿Crees que es asombroso

[11] Se revela una intención de concatenar los símiles, ya que se trata sin duda de una referencia a la "alegoría de la línea", seguida inmediatamente de una referencia al *status* del Bien que se analiza en la "alegoría del sol". Sobre la implicación de los tres símiles, véase nuestra Introducción, 5.4.

que, si alguien pasa de contemplar las cosas divinas a los asuntos humanos, cuando se vea forzado a disputar en los tribunales o en cualquier otro sitio acerca de las sombras, de lo justo o de las imágenes que producen las sombras, y a enfrentarse
517e furiosamente a lo que piensan de estas cosas los que jamás han visto la Justicia en sí, se comporte torpemente y parezca realmente ridículo por estar todavía cegado, hasta que se acostumbre de modo suficiente a la oscuridad presente?

–No es de ningún modo sorprendente –dijo.

518a –Por el contrario –dije yo–, quien fuera lúcido recordaría que los disturbios de la vista ocurren de dos maneras y debido a dos causas: por el cambio de la luz a la oscuridad y por el cambio de la oscuridad a la luz. Así, tras considerar que esto mismo sucede también con el alma, cuando viera una de ellas atribulada e incapaz de ver, no se reiría irreflexivamente, sino que analizaría si al venir de una vida más luminosa está cegada por la falta de costumbre, o si por pasar de la completa ignorancia
518b hacia un lugar más luminoso queda deslumbrada por el reflejo brillante. Así, en el primer caso la consideraría feliz por su estado y por su vida, y en el otro sentiría compasión por ella y, si quisiera hacer de ella objeto de burla, la broma sería menos ridícula que si la dirige al alma que llega descendiendo desde la luz.

–Dices algo muy conveniente –dijo.

4. –Es preciso, sin duda –dije–, que consideremos algo, si es que esto es verdadero: la educación no es como algunos, en medio de proclamaciones, dicen que es. Afirman que cuando no está presente

el conocimiento en el alma ellos lo pueden instalar, 518c
como si pusieran la vista en ojos ciegos.[12]

–Así dicen.

–El argumento actual –dije yo– muestra la capacidad que existe en el alma de cada uno y el órgano con el cual cada uno comprende. Del mismo modo que un ojo no es capaz de volverse de lo oscuro hacia lo luminoso de otra manera que no sea girando el cuerpo entero, así este órgano debe desprenderse de lo cambiante con el alma entera, hasta que resulte capaz de permanecer contemplando lo que es y lo más brillante de lo que es. Eso precisamente decimos que es el Bien. ¿O no? 518d

–Sí.

–En este sentido, la educación sería una técnica de reorientación del alma del modo más fácil y más eficaz para alterar la orientación previa, no una técnica para crear en él la visión, porque ya la tiene; pero si no está correctamente orientada y no ve lo que sería preciso, puede provocar una modificación.

–Así parece –dijo.

–Por consiguiente, las otras llamadas "perfecciones" del alma están relacionadas muy de cerca con las del cuerpo, pues en realidad, si al principio no están presentes, es posible producirlas por medio de 518e

[12] Se trata, sin duda, de una crítica a la pretensión de alcanzar y transmitir *sophía*, "sabiduría". Vale la pena notar que en la utilización misma del término *philo-sophía* para mentar el género en que se incluye su obra, Platón opera una estrategia que tiene por objeto sostener que la *sophía* es un nivel de conocimiento vedado a los hombres, que deben dedicarse entonces a la *philo-sophía*, donde *philein*, "amar", implica poner al saber como meta y nunca como objeto poseído, como se desprende de *Banquete*, 204b. Si esto es así, los que prometen *sophía* resultan necesariamente impostores que venden quimeras.

Amar a la sabiduría, porque nunca se llega a poseerla

los hábitos y los ejercicios, pero la de conocer, según parece, resulta ser propia de lo más divino de todo, lo que nunca se ve afectado en su capacidad y de acuerdo con su orientación puede volverse tanto
519a útil y beneficioso como inútil y dañino. ¿O nunca has reflexionado, respecto de los que son llamados "malvados pero sabios", con qué perspicacia su alma inferior ve y percibe agudamente aquello hacia lo cual se orienta, porque no tiene su vista defectuosa sino que está forzado a servir a su maldad, de modo que cuanto más agudamente mira, tanto más mal lleva a cabo?

–Por supuesto –dijo.

–En consecuencia –dije yo–, si para cercenar desde la niñez este aspecto de una naturaleza de este tipo se le pudieran podar directamente sus relaciones de afinidad con lo generado, que como una plo-
519b mada por medio de la comida, los placeres y avideces similares se le cuelgan desviando la vista del alma hacia abajo, y si ya liberada de estos pesos se orientara hacia las cosas verdaderas, entonces esta misma capacidad en los mismos hombres vería de la manera más aguda estas cosas verdaderas, como ve esas a las que ahora se orienta.

–Es natural –dijo.

–¿Y qué? ¿No es natural –dije yo–, y también necesario a partir de lo dicho,[13] que los que no han recibido educación ni han experimentado la verdad jamás podrían gobernar la ciudad de modo adecua-
519c do, ni tampoco los que acostumbran a pasar la vida entera en el estudio, unos porque no tienen una me-

[13] En VI.504 ss.

ta en la vida apuntando a la cual deban hacer todas las cosas que hacen tanto en privado como en público, y los otros porque no lo harán voluntariamente, porque creen que aun vivos ya habitan en las Islas de los Bienaventurados.

–Es verdad –dijo.

–En rigor, nuestra tarea de fundadores –dije yo– es obligar a las mejores naturalezas a llegar al estudio que dijimos antes que era el mejor,[14] es decir a ver el 519d
Bien y a completar el ascenso que mencionamos. Además, cuando tras subir ven de manera suficiente, no hay que permitir lo que ahora se les permite.

–¿Qué cosa?

–Permanecer allí y no querer descender de nuevo entre aquellos prisioneros, ni participar de sus penurias y honores, ya sean más despreciables o más valiosos.

–¿Pero entonces seremos injustos con ellos –dijo– y haremos que vivan en condiciones inferiores, cuando es posible para ellos vivir mejor?

5. –De nuevo te olvidaste, mi amigo–dije yo–, 519e
de que a la ley no le preocupa que un único grupo en la ciudad vaya a estar en una situación especialmente buena, sino que se las ingenia para lograr esto en la ciudad entera, armonizando a los ciudadanos por convencimiento o por fuerza, haciendo que compartan entre ellos el servicio que cada uno podría 520a
ofrecer a la comunidad.[15] Cuando se crea este tipo

[14] Este punto se trata en VI.504d ss. Sobre las islas de los bienaventurados, véase 540b, *Banquete*, 179e, 180b, *Gorgias*, 523b, 524a, 526c, *Menéxeno*, 235c.

[15] Véase IV.419a-421c y V.465d-466d, donde los interlocutores tienden a reclamar para los guardianes o filósofos mayores privilegios. Esta idea se rechaza siempre priorizando el bien común. La obligación de colaboración de los filósofos se basa en

de hombres en la ciudad, no es para que se les permita volverse a donde cada uno quiera, sino para servirse de ellos en la consolidación de la ciudad.

–Es verdad –dijo–. Realmente me había olvidado.

–Por lo tanto, considera, Glaucón –dije–, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les diremos algo justo al forzarlos a preocuparse y velar por el resto. Les diremos
520b que en las demás ciudades aquellos que se han vuelto filósofos de modo natural no participan de los problemas de sus ciudades, porque surgen espontáneamente al margen de la voluntad de la organización política que hay en cada una, y es justo que el que creció naturalmente sin deber a nadie su alimento no se esfuerce para pagar a nadie por su formación. "A ustedes, en cambio, nosotros los engendramos para bien de ustedes mismos y del resto de la ciudad como conductores y reyes de los enjambres.
520c Están educados mejor y más completamente que aquellos y son más capaces de participar de ambas cosas.[16] Deben bajar entonces cada uno a su turno hacia la morada del resto y acostumbrarse a contemplar en la oscuridad, pues una vez acostumbrados

---

que las dificultades del "ascenso" hacen que no todos puedan salir, pero en tanto todos colaboran en el sostenimiento del sistema político que forma a los filósofos, éstos son responsables por el bienestar general, subrayando el valor de la educación pública para la sociedad y la responsabilidad que conlleva para los que se han formado en ella.

[16] Es decir la filosofía y la política entendidas como tarea teórica y gestión de gobiemo respectivamente. Por lo que se dice inmediatamente, es claro que la estructura jerárquica de lo real determina que quien conoce lo superior esté en mejores condiciones de comprender lo derivado, en este caso, la lógica del plano sensible.

podrán ver infinitamente mejor que los de allí y conocerán cuál es cada una de las imágenes y de qué cosa es imagen, dado que han visto la verdad acerca de las cosas bellas, justas y buenas. Así nuestra ciudad, la de ustedes, vivirá despierta y no dormida, como ahora vive la mayoría en medio de peleas de sombras y de luchas por el poder entre los ciudadanos, como si 520d
fuera un gran bien. Pero la verdad es ésta: la ciudad en la cual los que van a gobernar no tienen ningún interés en el gobierno, ésa es necesariamente la mejor y más ordenadamente dirigida, y lo contrario sucede con la que tiene los gobernantes del tipo contrario."

—Sin duda —dijo.

—¿Crees que nuestros alumnos, al escuchar esto, nos desobedecerán y no querrán colaborar por turnos en las tareas de la ciudad y vivir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?[17]

—Es imposible —dijo—, pues son cosas justas las 520e
que prescribiremos a hombres justos. Y sobre todo, cada uno de ellos va al poder como por obligación,[18]

[17] En este pasaje se advierte que la contemplación de las Formas es efectivamente asequible a los hombres. Sobre el ámbito en que se plasman las Formas, véase C. Eggers Lan, "Las Ideas platónicas: entre el Hades, el cielo y el mundo", *Pensamiento de los confines* 8, 2000.

[18] No es de extrañar que los filósofos gobiernen "por obligación", debido a la calidad repulsiva y falsa que se adscribe al mundo sensible, por un lado, y a la poderosa atracción de las Formas por otro. Esta falta de implicación es la mayor diferencia con el sistema de la ciudad no purificada. Esta desimplicación podría atentar contra su calidad de gestión, pero cabe pensar de todos modos que, por la formación que se prescribirá luego (540a ss.), se apunta a que los filósofos tomen conciencia de su función y puedan aunar teoría y praxis.

al contrario de los gobernantes actuales que hay en cada ciudad.

—Así es, compañero —dije yo—. Si puedes encontrar un modo de vida mejor que el poder para los que van a detentar el poder, te es posible estructurar
521a una ciudad bien administrada, pues sólo en ella gobernarán los que en verdad son ricos, no en oro, sino en esa riqueza que necesita el hombre feliz: una vida buena y sensata. Por el contrario, si los mendigos y hambrientos de bienes privados se arrojan sobre el ámbito público, porque creen que es preciso arrebatar de allí lo bueno, no podrás, pues el gobierno se vuelve objeto de disputa y esta guerra entre allegados, es decir interna, los destruye a ellos y al resto de la ciudad.

—Es totalmente cierto —dijo.

521b —¿Conoces acaso —dije yo— algún otro tipo de vida que desprecie los poderes políticos que no sea la de la verdadera filosofía?[19]

—No, ¡por Zeus! —dijo él.

—Es preciso, por cierto, que los que aman el poder no lleguen a él, de lo contrario, los rivales entrarán en lucha.[20]

[19] En rigor, Glaucón podría haber contestado con la vida de los poetas, que son acusados de falta de compromiso con la ciudad en *Ion*, 540e ss. y *República*, X.599d ss. De todos modos, el rechazo de esta posibilidad es inferible de los postulados sobre el arte de II-III y X.

[20] El poder se presenta como objeto de un amor (*éros*) negativo y corruptor, tal como se observa también en la descripción de la adicción a la política de Alcibíades en *Banquete*, 216b, que lo aparta de la filosofía. Teniendo en cuenta la descripción de la dinámica del *éros* en *Banquete*, puede pensarse que el principal elemento disruptor reside en que el amor quiere preservar el objeto al que tiende, inmortalizarse en él, y de acuerdo con *República*, V.475b ss., ansía poseer todo su objeto, de modo que cuan-

—¿Y cómo no?

—¿A qué otros obligarás, entonces, a dirigirse al cuidado de la ciudad, sino a los que son entre ellos los más inteligentes, por quienes la ciudad es gobernada de modo excelente, y tienen otros honores y una vida mejor que el político?

—A nadie más —dijo.

6. —¿Quieres entonces que analicemos ahora 521c
de qué modo surgirán estos hombres y cómo se los hará ascender a la luz, tal como dicen que algunos son rescatados por los dioses del Hades?[21]

—¿Cómo no voy a querer? —dijo.

—Esto no va a poder ser como tirar una tablita de arcilla,[22] según parece, sino que será un giro del alma desde un día oscuro a uno verdadero, es decir un camino de ascenso hacia lo real, a lo cual llamaremos precisamente verdadera filosofía.

—Sin duda.

---

do se trata del amor al poder, vuelve al hombre dependiente de él y su carácter limitado hace que los diversos amantes deban enfrentarse, al activarse la estructura de lucha por el amado.

21 Entre las figuras de las que se relata un rescate semejante se cuentan Heracles y Anfiarao (Pausanias, I.34). Una vez que se aclara la naturaleza del conocimiento más importante, se tratará ahora del *curriculum* que permitirá alcanzarlo, según se planteó en VI.502c-d.

22 El juego tenía similitudes con el conocido actualmente como "poliladron", en que un equipo persigue al otro. La particularidad de aquél consistía en que la determinación de persecutor y perseguido se llevaba a cabo lanzando un trozo de arcilla con una cara pintada de negro y la otra de blanco, que representaban día y noche. Si caía el blanco hacia arriba se gritaba día y el equipo identificado con éste perseguía al otro, y viceversa. Probablemente, la contraposición entre "día oscuro" y "día verdadero" tenga que ver con la calidad ontológica de la luz sensible, incomparable con la luz del plano suprasensible. En efecto, sobre la luz del sol como versión sensible de la Forma de Bien se extendió ya Platón en la "alegoría del sol" (VI.507a-509d).

—¿Es preciso entonces investigar cuál de los es-
521d tudios tiene esta capacidad?[23]

—¿Cómo no hacerlo?

—¿Y qué estudio, Glaucón, estaría en condiciones de arrastrar el alma desde lo cambiante hasta lo que es? A la vez se me está ocurriendo otra cosa mientras hablo: ¿no decíamos claramente que es preciso que estos hombres, durante su juventud, sean atletas de la guerra?[24]

—Claro que lo dijimos.

—Es preciso, por lo tanto, que este estudio que buscamos agregue algo a esa actividad.

—¿Qué cosa?

—No ser inútil a los combatientes.

—Sin duda es preciso, si acaso se puede.

—Antes fueron educados por nosotros en la gimnasia y la música.[25]

—Así fue –dijo.

521e —La gimnasia está de algún modo comprometida con lo que se genera y perece, pues se ocupa del crecimiento y el decaimiento del cuerpo.

—Es evidente.

—Por cierto, éste no puede ser el estudio que buscamos.

522a —No, claro.

—¿Acaso entonces puede ser la música como antes la presentamos?

—Pero la música era la contrapartida de la gimna-

[23] En todo este pasaje, traducimos como "conocimiento" el término *epistéme* y como "estudio" el término *máthema.*

[24] Véase III.404a, III.416d, IV.422b.

[25] Véase el pasaje sobre política cultural en II.376css – III.412b.

sia, si es que te acuerdas, para inculcar a los guardianes hábitos y transmitirles por medio de la armonía un cierto equilibrio de carácter y por medio del ritmo un movimiento proporcionado, no conocimiento. Y en los relatos, contenía otros hábitos similares a ésos, tanto en los relatos, míticos como en los más verdaderos, pero no había en ella un estudio que condujera hacia algo así como lo que ahora buscas. 522b

–Me lo recuerdas de un modo extremadamente preciso –dije yo–. En realidad la música no tenía nada de ese tipo. Pero entonces, mi divino Glaucón, ¿cuál sería ese estudio? Pues nos había parecido que todas las técnicas eran de algún modo innobles.

–Seguro. ¿Qué otro estudio queda todavía, aparte de la música, la gimnasia y las técnicas?

–Bien –dije yo–. Si todavía no podemos tomar nada fuera de ellas, tomemos algo de lo que se extiende sobre todas las cosas.

–¿Cuál?

–Por ejemplo ese saber común que sirve a todas 522c
las técnicas, razonamientos y conocimientos y está entre las primeras cosas que cualquiera debe aprender.

–¿Cuál? –dijo.

–Este saber trivial –dije yo– que distingue el uno, el dos y el tres. Quiero decir, en suma, el número y el cálculo. ¿O no es cierto respecto de este punto que toda técnica y todo conocimiento está forzado a recurrir a esto?

–Y mucho –dijo.

–¿Acaso también la técnica de la guerra? –dije yo.

–Es totalmente necesario.

–En este sentido, Palamedes, cada vez que apa- 522d
rece en las tragedias, pinta a Agamenón como un es-

tratega absolutamente ridículo.[26] ¿O no has pensado que dice que, tras haber inventado el número, estableció en Troya el orden del ejército y contó las naves y todas las demás pertenencias, como si antes de su invento nada hubiese sido contado, e incluso como si Agamenón, según parece, tampoco hubiese sabido cuántos pies tenía, si es que realmente no sabía contar? ¿En ese caso qué clase de estratega crees que es ése?

—Uno extraño, creo yo –dijo–, si esto fuera verdad.

522e 7. —¿Postularemos este estudio como necesario para el guerrero en vistas de que pueda calcular y contar?

—Más que cualquier otra cosa, sin duda –dijo–, si es que realmente va a prestar atención a sus tropas y si en general pretende ser un hombre.

—¿Piensas entonces de este estudio lo mismo que yo? –dije.

—¿Qué cosa?

523a —Es posible que sea uno de los estudios que buscamos, esos que conducen naturalmente a la captación intelectual, pero nadie lo usa correctamente como un elemento que realmente atrae hacia la realidad.[27]

—¿Qué quieres decir? –preguntó.

—Intentaré mostrar lo que me parece –dije yo–.

[26] Platón señala el sobredimensionamiento de la figura de Palamedes, abordada por varios trágicos de la época y, entre los oradores, por Gorgias y Alcidamante.

[27] De nuevo traducimos *ousía* como "realidad", teniendo en cuenta que se refiere al plano suprasensible que implica existencia permanente y ausencia de cambios propios de lo sensible. Véase VI.509b y nota *ad loc.*

Para colaborar conmigo, acepta o rechaza lo que distingo según mi criterio como conducente o no hacia donde decimos, para que podamos ver más claro si esto es como presiento.

–Muéstralo –dijo.

–Pretendo mostrar –dije–, si puedes ver, que algunos casos de percepción sensible no estimulan la 523b
inteligencia hacia la investigación porque quedan suficientemente dirimidos por medio de la sensación, y otros, por el contrario, la empujan a investigar porque la sensación no produce nada legítimo.

–Es evidente que hablas de lo que se muestra desde lejos y de dibujos sombreados –dijo.

–No lograste captar del todo lo que digo –contesté.

–¿A qué te refieres, entonces? –dijo.

–Lo que no estimula la inteligencia –dije yo– es
todo cuanto no produce a la vez sensaciones contra- 523c
rias. Sostengo que las cosas que producen esto estimulan la inteligencia, ya que la sensación muestra una cosa no más que su contraria, ya sea que provenga de cerca o de lejos. Así quedará más claro lo que digo: decimos que éstos serían tres dedos, el meñique, el anular y el mayor.

–Sí –dijo.

–Piensa que hablo como si los estuviera viendo de cerca y analiza este punto conmigo.

–¿Qué cosa?

–Cada uno de ellos se muestra igualmente como
un dedo, y en este sentido no difieren en nada, ya sea 523d
que se lo vea en el medio o en un extremo, sea blanco o negro, grueso o fino y cualquier cosa de este tipo. En todas estas situaciones el alma de la multitud

no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indicó a la vez que el dedo es lo contrario del dedo.

–Seguro que no –dijo.

–Entonces, naturalmente –dije yo–, algo así no
523e podría incitar ni despertar la inteligencia.

–Naturalmente.

–Ahora bien, ¿acaso la vista ve de modo suficiente la grandeza y la pequeñez de los dedos, y para ella en nada es diferente que uno esté en el medio de ellos o en el extremo? ¿Y lo mismo el tacto respecto de lo grueso y lo fino o lo blando y lo duro? Y las demás sensaciones, ¿acaso no indican estos datos de manera deficiente? ¿O cada una de ellas procede así: primero
524a la sensación relacionada con lo duro es forzada a relacionarse también con lo blando e informa al alma que siente la misma cosa como dura y como blanda?[28]

–Procede así –dijo.

–Entonces –dije yo– ¿no es necesario en estas situaciones que a su vez el alma se confunda respecto de qué indica esta sensación con "duro", si precisamente dice que la misma cosa es también blanda, y qué quiere decir la sensación de lo liviano y lo pesado con "pesado" y "liviano", si indica que lo pesado es liviano y lo liviano es pesado?

[28] Véase V.478e ss., donde se plantea que la conjunción de ser y no ser es constitutiva de todos los elementos del mundo sensible. Esta situación ambigua, que se extiende a otros rasgos, lleva al alma a aislar las categorías opuestas que se hallan mezcladas y llega de este modo a abstraer la noción pura de las Formas. Un planteo semejante aparece en *Fedón*, 75d ss., aunque allí se subraya la teoría de la reminiscencia por la cual "aprender es recordar", de modo que "al usar los sentidos" se recuperan los conocimientos olvidados.

–Realmente estas mismas explicaciones son extrañas para el alma y requieren análisis. 524b

–Por lo tanto es natural en estos casos –dije yo– que el alma, recurriendo en primer lugar al razonamiento y a la inteligencia, intente investigar si cada una de las cosas que le son informadas es única o son dos.

–¿Y cómo no?

–Si le parecen dos, ¿acaso le va a parecer que cada una es única y diferente de la otra?

–Sí.

–En consecuencia, si cada una es una y juntas son dos, pensará las dos por separado, pues si no estuvieran separadas, no las hubiese pensado como dos sino como una sola. 524c

–Correcto.

–Sin embargo, decimos que la vista ha percibido lo grande y lo pequeño no de modo separado sino como algo mezclado. ¿No es cierto?

–Sí.

–Y por la claridad de este punto, la inteligencia fue a su vez forzada a ver las cosas grandes y pequeñas no mezcladas sino diferenciadas, al contrario de la vista.

–Es verdad.

–¿Y no nos surgió de allí, en primer lugar, la pregunta de qué cosa es lo grande, y al mismo tiempo qué es lo pequeño?

–Por supuesto.

–Y así decíamos que una cosa es lo inteligible y otra lo visible.

–Perfecto. 524d

8. –En suma, estaba intentando decir esto:

que unas cosas estimulan la abstracción[29] y otras no. Las primeras producen a la vez sensaciones contrarias respecto de las mismas cosas, y las que no lo hacen, no despiertan la inteligencia.

—Realmente ya comprendo —dijo—, y así me parece bien.

—Ahora, ¿en cuál de las dos clases te parece que está el número y la unidad?

—No entiendo —dijo.

—Traza una analogía a partir de lo que dijimos antes —dije—. Si la unidad en sí misma es vista o percibi-
524e da por cualquier otro sentido de modo adecuado, no sería un factor de atracción hacia la realidad, como decíamos respecto del dedo. Pero si siempre se ve a la vez una discrepancia en relación con ella, de modo que no se parece en nada más a una unidad que a su contrario, el alma necesitaría en efecto de un criterio, y estaría forzada a confundirse y a buscar moviendo en ella el pensamiento y preguntando qué cosa es la Unidad en sí, y así el estudio de la unidad podría estar en-
525a tre los que conducen y orientan hacia la contemplación de lo que es.

—Precisamente esto —dijo— es lo que sucede con la visión de la unidad de un modo no desdeñable, pues vemos al mismo tiempo lo mismo como uno solo y como infinitamente múltiple.

—Y si sucede esto con la unidad —dije yo—, ¿no le sucede esto mismo también a todo número?

—¿Y cómo no?

[29] Sobre la noción de *diánoia* como "abstracción", véase VI.511e y nota *ad loc.* Este pasaje tiene sumo valor para comprender la noción de dialéctica. Sobre este punto, véase nuestra Introducción, 5.4.

–Pero todo el cálculo y la aritmética tratan del número.

–Sin duda.

–Entonces estas técnicas parecen conducir a la 525b
verdad.

–De un modo totalmente extraordinario.

–Estarían entonces, según parece, entre los estudios que buscamos, pues el hombre dedicado a la guerra necesita aprenderlas para ordenar las tropas, y el filósofo, para escapar a la generación, debe captar la realidad o nunca llegará a poder calcular.

–Así es –dijo.

–Nuestro guardián resulta ser guerrero y filósofo.

–Claro.

–En efecto, Glaucón, sería conveniente establecer legalmente este estudio, y convencer a los que van a tomar parte de los cargos más importantes de la ciudad de que se dediquen al cálculo y se compro- 525c
metan con este ámbito, no como aficionados, sino hasta llegar por medio de la inteligencia misma a la contemplación de la naturaleza de los números, sin preocuparse por la compra y la venta como vendedores y mercachifles, sino con el objetivo de la guerra y de facilitar la reorientación del alma desde el ámbito de lo generado hacia la verdad y la realidad.

–Dices algo excelente –dijo.

–Y ahora también pienso –dije yo–, habiendo hablado del estudio del cálculo, qué exquisito y pro- 525d
vechoso es para nosotros de múltiples maneras para lo que queremos, si es que éste se practica para conocer y no para practicar el comercio.

–¿Cómo?

–Este estudio del que estábamos hablando con-

duce al alma hacia un lugar realmente muy elevado, y la obliga a discutir[30] sobre los números en sí, sin permitir bajo ningún concepto que se discuta con ella postulando números que tengan cuerpos visibles y tangibles. Sabes, sin lugar a dudas, cómo se
525e ríen los expertos en este ámbito si alguien intenta en el plano argumental partir la unidad misma y no se lo permiten. Al contrario, si la divides en partes, ellos la multiplican, preocupándose por que nunca la unidad aparezca no como una sino como un complejo de muchas partes.

—Lo que dices es totalmente cierto —contestó.

526a —Entonces, Glaucón, si se les preguntara esto: "Hombres admirables, ¿acerca de qué números discuten, en los cuales la unidad es tal como ustedes la estiman, cada una igual en todo a cualquier otra sin diferir ni un poco y sin partes en su interior?", ¿qué crees que podrían contestar?

—A mí me parece que sobre estos números dirán que sólo es posible pensarlos y es absolutamente imposible estudiarlos de otro modo.

—Ves entonces, mi amigo —dije yo—, que es posible que este estudio sea para nosotros realmente necesa-
526b rio, puesto que parece forzar al alma a valerse de la pura inteligencia para alcanzar la verdad en sí misma.

—Eso hace, en verdad —dijo.

—¿Y qué? ¿Observaste alguna vez que los calculadores por naturaleza son naturalmente ágiles, por así decir, en todos los estudios, y en cambio los len-

[30] Traducimos aquí el verbo *dialégesthai* como "discutir". Nótese sin embargo que en este mismo libro se halla una utilización técnica del mismo verbo aplicado a la actividad del dialéctico. Véase por ejemplo 532a y 539c.

tos, si son educados y ejercitados en este ámbito, aunque no obtengan otro provecho, al menos todos ellos progresan y se vuelven más ágiles que antes?

—Es así —dijo.

—Y según creo, no te sería fácil encontrar mu- 526c
chos estudios que demandasen mayor esfuerzo que éste a los que estudian y se dedican a él.

—En verdad no.

—Por todo eso, este estudio no debe ser obliterado, sino que los mejores deben educar en él sus naturalezas.

—Estoy de acuerdo —dijo él.

9. —Que quede fijado para nosotros este primer estudio —dije—. Examinemos ahora el segundo, que está en relación con él, a ver si acaso es adecuado para nosotros.

—¿Cuál? ¿Acaso te refieres a la geometría? —dijo.

—Eso mismo —dije yo.

—En cuanto apunta a los asuntos de la guerra, es 526d
evidente que es adecuada, pues respecto de los lugares de acampado, la ocupación de regiones, las reuniones y despliegues de tropas y las demás formas que adopten los ejércitos en las batallas mismas y en las marchas, sería muy diferente si el comandante es geómetra o si no lo es.

—Y sin embargo —dije—, una pequeña parte de geometría y de cálculo bastaría para estos menesteres. Es preciso investigar, yendo mucho más lejos que esto, si 526e
apunta a aquello que hace más fácil captar la Forma del Bien. Y hacia eso apunta, decimos, todo cuanto obliga al alma a reorientarse hacia ese lugar en el cual está lo más afortunado de lo que existe, eso que por todos los medios es preciso que vea.

—Es cierto —dijo.

—Entonces, si fuerza al alma a contemplar la realidad, es adecuado, pero si la fuerza a contemplar el plano de la generación, no es adecuado.

—Eso decimos, en efecto.

527a —En rigor —dije yo—, cuantos tengan un poco de experiencia en geometría no van a poner en tela de juicio que este conocimiento trata de todo lo contrario de lo que dicen en sus argumentos los que tratan con ella.

—¿Cómo? —dijo.

—Hablan de un modo muy ridículo y a la vez inevitable. Como si estuvieran actuando y haciendo todos sus argumentos en vistas de una acción, dicen que "cuadran", "aplican", "agregan" y pronuncian todo este tipo de términos, mientras que todo este
527b estudio es practicado en vistas de la intelección.

—Indudablemente —dijo.

—¿No debemos convenir todavía algo?

—¿Qué cosa?

—Que se lo practica en vistas de la intelección de lo que siempre es y no de lo que algunas veces se genera y otras se destruye.

—Eso es fácil de convenir —dijo—, pues la geometría es la intelección de lo que siempre es.

—En consecuencia, noble amigo, sería algo que atrae al alma hacia la verdad y despierta la abstracción del filósofo para que dirija hacia lo superior lo que ahora dirige de manera indebida hacia lo inferior.

—Es capaz de todo eso —dijo.

527c —Si es tan capaz de todo eso —dije yo—, entonces hay que prescribir especialmente que los habitantes de tu bella ciudad no se alejen de modo alguno de la

geometría, pues ni sus resultados secundarios son desdeñables.

–¿Cuáles? –dijo él.

–Eso que decías en referencia a la guerra –contesté yo–, y también que en todos los estudios sabemos que diferirá entera y completamente el que ha estudiado geometría y el que no, de suerte que el primero será más receptivo.

–En todo, ciertamente, ¡por Zeus! –dijo.

–De este modo, ¿en segundo lugar instauramos precisamente este estudio para los jóvenes?

–Instaurémoslo –dijo.

10. –¿Y en tercer lugar colocamos la astrono- 527d
mía? ¿O no te parece bien?

–A mí sí –dijo–, pues tener la mejor percepción posible de las estaciones, los meses y los años no conviene sólo a la agricultura y la navegación, sino también, y no menos, a la estrategia.

–Eres simpático –dije yo–, porque parece que temes que la multitud crea que prescribes estudios inútiles. En rigor, éste no es muy trivial, pero es difícil convencer de que gracias a estos estudios cierto
órgano del alma de cada uno, destruido y cegado 527e
por las demás ocupaciones, se purifica y se reaviva, y es mejor salvarlo que a diez mil ojos, pues sólo con él se ve la verdad. A quienes están de acuerdo con esto les parecerá que hablas extraordinariamente bien, pero cuantos nunca percibieron nada de esto naturalmente considerarán que dices tonterías, pues no ven otro provecho digno de mención en estos estudios. Analiza entonces en seguida con quién estás
discutiendo, a no ser que no lo hagas con ninguno 528a
de ellos, sino que estés construyendo los argumen-

tos lo mejor posible para ti mismo, sin tener recelos de que otro pudiera aprovecharse de ellos.

—Así lo prefiero —dijo—: hablar principalmente para mí mismo mediante preguntas y respuestas.

—En consecuencia, vuelve hacia atrás —dije yo—, pues antes no abordamos correctamente el estudio que sigue a la geometría.

—¿Qué hicimos? —dijo.

—Después de tratar de la superficie, abordamos el sólido en movimiento, antes de captarlo en sí mis-
528b mo, y sin embargo lo correcto es que a continuación de la segunda dimensión tratemos la tercera, es decir lo que concierne a la dimensión de los cubos y lo que participa de la profundidad.[31]

—Así es, Sócrates —dijo—, pero parece que esta disciplina todavía no ha sido descubierta.

—Y las causas son dobles —dije yo—. Por un lado, que ninguna ciudad la tiene en gran estima y, dada su complejidad, se la investiga con poca frecuencia. Y por otro, los que investigan necesitan de un tutor, sin el cual no podrían llegar a descubrir nada, pero, primero, es difícil que un tutor aparezca, y luego, aunque surgiera alguno, como ahora sucede, los que investigan en este ámbito no se dejarían convencer,
528c porque son extremadamente pedantes. En cambio, si la ciudad entera tutela estos estudios guiándolos con su respeto, estos hombres se dejarían convencer, y con una investigación continuada e intensa se volvería claro cómo es este tema, dado que ahora es menospreciado y degradado por la multitud, incluso

[31] La referencia a la estereometría aparece por primera vez en *Epínomis*, 990d y en Aristóteles, *Analíticas posteriores*, 1.13.78b.

por los investigadores que no tienen idea de su grado de utilidad, y sin embargo, a pesar de toda esta situación adversa, se acrecienta con fuerza por su encanto y no hay nada sorprendente en que se desa- 528d
rrolle.

—Seguramente tiene un encanto especial —dijo—, pero explícame de manera más clara lo que decías antes. En rigor instauraste el estudio de la superficie, la geometría.

—Sí —dije yo.

—Y luego —dijo—, a continuación, después de ésta, la astronomía, pero después te retractaste.

—Por apurarme a explicar todo rápido, me estoy retrasando más todavía —dije—, pues inmediatamente viene, de acuerdo con el método, la dimensión de la profundidad, pero el estado de la investigación es risible, de modo que pasándola por alto después de la geometría nombré a la astronomía, que trata del movimiento en profundidad. 528e

—Es cierto —dijo.

—Por lo tanto, establezcamos la astronomía como cuarto estudio —dije yo—, porque si la ciudad se ocupa del tema que ahora estamos dejando de lado, sin duda existirá.

—Es probable —dijo él—. Y dado que acabas de reprobarme tan groseramente cuando elogié la astronomía, ahora voy a elogiarla del modo que te viene mejor. Me parece, en efecto, que es evidente para 529a
cualquiera que este estudio obliga al alma a dirigir la mirada hacia arriba y la conduce desde aquí abajo hacia lo alto.

—Tal vez es evidente para cualquiera menos para mí —dije yo—, pues no me parece así.

–¿Y qué es lo que te parece? –dijo.

–Que los que la elevan a filosofía la practican actualmente haciéndola mirar sistemáticamente hacia abajo.

–¿Cómo dices? –preguntó.

–Me parece que el modo en que entiendes cómo es el estudio de las cosas de lo alto es demasiado
529b complaciente de tu parte, pues me temo que si alguien percibiera algo al levantar la cabeza para contemplar la decoración del techo, considerarías que contempla con la inteligencia y no con los ojos. Puede ser que tengas razón y que lo mío sea tonto, pues yo a su vez no puedo creer que ningún otro estudio que no sea el que versa sobre lo que es y lo invisible haga al alma mirar hacia arriba. Si alguien intentara aprehender alguno de los objetos sensibles mirando para arriba con los ojos abiertos o para abajo con los ojos cerrados, sostengo que nunca aprendería nada, pues no hay nada de conocimiento en este tipo de
529c cosas y su alma no estaría mirando hacia arriba sino hacia abajo, aunque estudiara nadando de espaldas, en la tierra o en el mar.

11. –Merezco el castigo –dijo–. Sin duda me reprendiste correctamente. ¿Pero cómo decías entonces, a diferencia de como se hace ahora, que es preciso estudiar astronomía, si es que se la va a estudiar con provecho según lo que decíamos?

–Así –dije yo-: esta decoración en el cielo, dado que está diseñada en lo visible, es considerada la más
529d bella y constituye la más perfecta de todas las cosas de este tipo, pero carece totalmente de lo verdadero. La rapidez real y la lentitud real de acuerdo con el verdadero número y todas las verdaderas figuras im-

pulsan a los movimientos de unas cosas en relación con otras, e impulsan también los elementos que hay en ellas, que son en rigor perceptibles por medio de la razón y el pensamiento y no mediante la vista. ¿O crees algo distinto?

–Para nada –dijo.

–Entonces –dije–, hay que usar las decoraciones del cielo como modelos en vistas del estudio de las invisibles, como si alguien encontrara los diagramas magníficamente dibujados y diseñados por Dédalo o algún otro artesano o pintor. Alguien versado en 529e
geometría, al verlos, consideraría que son bellísimos en estilo, pero que es ridículo analizarlos seriamente como si albergaran en ellos la verdad de lo igual, lo doble o cualquier otra proporción. 530a

–¿Y cómo no va a ser ridículo? –dijo.

–Y por cierto, ¿no crees –agregué– que si es un verdadero astrónomo seguirá los mismos principios al contemplar el movimiento de los astros? Considerará que el artesano que construyó el cielo y las cosas que hay en él lo hizo con la máxima belleza que pueden tener tales obras. Pero en cuanto a la relación simétrica de la noche con el día, y de éstos con el mes, y del mes con el año, y de los demás astros con esos fenómenos y entre ellos, ¿no crees que considerará extra- 530b
vagante a quien piense que suceden siempre del mismo modo y que nunca varían en nada, a pesar de ser corpóreos y visibles, y busque por todos los medios posibles captar la verdad en ellos?

–A mí me parece que sí –dijo–, ahora que te escucho.

–Por lo tanto –dije yo–, como procedemos en geometría valiéndonos de problemas, así también lo

haremos en astronomía, y dejaremos lo que hay en
530c el cielo, si es que al dedicarnos a la astronomía vamos realmente a aprovechar lo que hay por naturaleza de sensato en nuestra alma y dejar de atrofiarla.

–Postulas que la tarea de practicar astronomía es muchas veces más amplia que como ahora se hace.

–Creo, sin duda –dije–, que si hay algo bueno en nosotros como legisladores, vamos a establecer lo demás según el mismo parámetro.

12. Ahora bien, ¿puedes recordar algún otro estudio que sea conveniente?

–Así de golpe no puedo –dijo.

–Y, sin embargo, el movimiento no exhibe una sola forma sino muchas, según me parece –dije yo–.
530d Tal vez alguien sabio podrá nombrarlas todas, pero las que se nos muestran también a nosotros son dos.

–¿Cuáles?

–En relación con este estudio que planteamos hay una contrapartida.

–¿Cuál?

–Se puede aventurar –dije– que los ojos se fijan en la astronomía, como los oídos se fijan en el movimiento armonioso. Así, estos conocimientos están intrínsecamente asociados uno con otro, como dicen los pitagóricos,[32] y nosotros, Glaucón, estamos de acuerdo. ¿O qué hacemos?

–Eso mismo –dijo.

–Entonces –dije yo–, dado que el asunto es de

[32] Referencia a la doctrina de la armonía de las esferas, según la cual los planetas tienen entre sí distancias proporcionales y producen al girar un sonido armonioso. Véase en este sentido la descripción de la rotación de los cielos en el mito de Er (X.616b-617b).

tanto peso, escucharemos lo que dicen sobre este 530e
punto, y también si es que plantean algo más sobre estos asuntos, pero en relación con toda esta cuestión, nosotros custodiaremos lo nuestro.

–¿Qué cosa?

–Tenemos que asegurarnos de que aquellos a quienes educamos no intenten estudiar algo imperfecto, o que no siempre llega donde deben llegar todos los conocimientos, como antes decíamos de la astronomía. ¿O no sabes que también en el caso de la armonía hacen algo similar? Midiendo compara- 531a
tivamente los acordes y sonidos que se escuchan, como los astrónomos, trabajan duro para nada.

–¡Y son tan ridículos, por los dioses –dijo–, cuando hablan de armonías densas[33] y estiran los oídos como para atrapar la voz de los vecinos! Unos dicen que pueden escuchar todavía en el medio otro sonido y ése es el intervalo más pequeño por medio del cual hay que medir, mientras que otros, en desacuerdo, dicen que es similar a los sonidos ya escuchados. Ambos dan precedencia al oído antes que a 531b
la inteligencia.

–Estás hablando –dije yo– de esos nobles músicos que atormentan y torturan las cuerdas y las retuercen en las clavijas. Para que el símil no resulte muy largo, poniéndome a relatar los azotes que dan en el plectro y las acusaciones sobre la resistencia y jactancia de las cuerdas, termino la imagen. En verdad, no quiero hablar de ellos sino de aquellos a quienes antes

33 Para la noción de *pýknoma*, definida como una serie de notas separadas entre sí por intervalos menores que un semitono, véase Plutarco, *De musica*, 1135b y Arístides Quintiliano, *De musica*, 1.6.

decíamos que hay que interrogar acerca de la armonía,
pues hacen lo mismo que los que practican la astro-
531c nomía. Éstos buscan números en los acordes que es-
cuchan, pero no se consagran a los problemas que
consisten en investigar qué números son armónicos y
cuáles no y por qué lo es cada uno.

—Hablas de un asunto sobrehumano —dijo.

—Útil en relación con la búsqueda de lo bello y lo bueno —dije yo—, pero inútil si se lo persigue con otro objetivo.

—Es probable, sin duda —dijo.

531d 13. —Creo —dije yo— que si el método de todos estos estudios que describimos alcanza la alianza y afinidad entre ellos y demuestra en qué sentido están en relación mutua, su práctica puede llevarnos hacia lo que queremos y no nos estamos esforzando en vano, pero si no, habrá sido inútil.[34]

—También yo lo presiento así —dijo—, pero estás hablando de una tarea enorme, Sócrates.

—Te refieres al preludio —dije yo—. ¿O a qué cosa? ¿No sabemos acaso que todo esto es el preludio de la melodía misma que es preciso aprender? ¿No
531e te parece que en alguna medida los expertos respecto de esos asuntos son dialécticos?

—No, por Zeus, a no ser algunos pocos que he encontrado.

—Sin embargo —dije—, los que no son capaces de explicar y recibir una explicación ¿sabrán alguna vez algo de lo que decimos que deben saber?

[34] El riesgo del que se previene es el de quedar atrapados en el contenido particular de alguna de las ciencias estudiadas, sin poder lograr la visión de conjunto que dé sentido a los estudios puntuales.

–De nuevo, no es posible –dijo.

–Entonces, Glaucón –dije–, ¿no es ésta la melo- 532a
día misma que alcanza la dialéctica? Aun siendo inteligible, el poder de la vista podría imitarla, ése que decíamos que intenta mirar hacia los seres vivos mismos y hacia los astros mismos y finalmente hacia el mismísimo sol.[35] Así también, cuando por medio de la dialéctica, dejando a un lado todas las sensaciones, alguien intenta impulsarse mediante la argumentación hasta cada cosa que es en sí misma, y no abandona hasta haber captado con la inteligencia pura lo que es en sí el Bien, llega hasta el fin mismo 532b
de lo inteligible, como aquel prisionero llegaba hasta el fin de lo visible.

–Absolutamente –dijo.

–¿Y qué? ¿No llamas "dialéctica" a este proceso?

–Así es.

–Sin duda –dije yo–, la liberación de las cadenas, el volverse de las sombras hacia las figuras y la luz, el camino ascendente desde lo subterráneo hacia el sol, la incapacidad que hay allí todavía para mirar hacia los seres vivos, las plantas y la luz del sol, pero a su vez la posibilidad de mirar hacia las divinas 532c
imágenes en el agua y las sombras de lo que existe, y no quedarse ya con las sombras de las figuras proyectadas por una luz diferente que se confundía con el sol, y toda la dedicación a las técnicas que describimos, tienen la capacidad de inspirar lo mejor que

[35] Este pasaje completa teóricamente el planteo de 516a ss., explicitando el modo en que se da la captación de realidades últimas. Se integra asimismo la descripción de la alegoría de la línea (VI.511a-d) y su caracterización de la dialéctica como método que avanzando con hipótesis pretende superarlas.

hay en el alma para contemplar lo más perfecto de las cosas existentes, como antes en el símil había una elevación de la parte más confiable del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante en el plano cor-
532d póreo, es decir el ámbito visible.

—Yo lo acepto así —dijo—, aunque realmente me parece que es difícil de aceptar. Pero, por otro lado, al mismo tiempo, también es difícil no aceptarlo. De todos modos, puesto que no hay que escuchar de este tema sólo en este momento, sino que habrá que volver a esto muchas veces para establecer que es realmente como ahora decimos, vayamos a la melodía misma y describámosla así como lo hicimos con el preludio. Dime, entonces, cuál es el modo de ser
532e de la capacidad dialéctica, de acuerdo con qué clases se divide y además cuáles son sus caminos de acceso. Pues estos caminos, me parece, serían los que conducen hacia allí donde podría estar el descanso del viaje y también el fin del recorrido para quien lograse llegar.

—Mi querido Glaucón —dije yo—, ya no serás ca-
533a paz de seguirme.[36] Por mi parte, no dejo de lado ningún esfuerzo, pero ya no verías símiles del tipo que venimos mencionando, sino lo verdadero mismo, según me parece. Si esto puede suceder realmente o no, todavía no vale la pena confiarse completamen-

[36] El mismo reparo ante la posibilidad de que los planteos sobre los temas más delicados sean comprendidos cabalmente por los interlocutores —y por extensión por los lectores— se repite para subrayar que no basta un acceso superficial a estos planteos. En tal caso, la comprensión de la dialéctica requeriría pasar por todos los estadios y estudios previamente descriptos. Esta misma actitud se ve en VI.506d-e y *Banquete*, 210a, entre otros pasajes.

te. Por otra parte, hace falta sostener que sin duda hay algo semejante que puede verse. ¿O no?

–Claro.

–¿Entonces puede sostenerse que la capacidad dialéctica solamente se manifestaría al que es en realidad experto en los ámbitos que detallamos, pero que es imposible en cualquier otro caso?

–Esto resulta convincente –dijo.

–Nadie nos discutirá, por cierto –dije yo–, si de- 533b
cimos que ningún otro método intenta captar de modo sistemático en todos los ámbitos acerca de cada cosa lo que es cada una. Todas las demás técnicas están orientadas hacia la opinión y los deseos de los hombres, o hacia la generación y la elaboración, o hacia el cuidado de las cosas naturales o elaboradas. Y el resto, las que dijimos que captan algo de lo real, la geometría y las relacionadas con ella, vemos como 533c
que sueñan con lo que es y que es imposible que lo vean despiertas, mientras, valiéndose de supuestos, los dejan fijos y no pueden dar razón de ellos. En tanto el principio es algo desconocido y la conclusión y la premisa intermedia se conectan a partir de lo desconocido, ¿qué artilugio podría alguna vez volver este tipo de acuerdo en un conocimiento?[37]

Dar hipótesis como axioma

–Ninguno –dijo él.

14. –Entonces –dije yo–, el método dialéctico es el único que rechazando las hipótesis marcha hacia el principio mismo para llegar a conclusiones seguras. En realidad, es el único que arrastra de a poco el ojo del alma, cuando está inmerso en el fango bárbaro, y 533d

[37] Véase VI.510b ss. Se trata del riesgo del método deductivo basado en axiomas cuya verdad es supuesta y no probada, de modo que toda la disciplina queda teñida de un *status* conjetural.

lo conduce hacia arriba, valiéndose de las técnicas que describimos como asistentes y auxiliares para el cambio. Las llamamos conocimientos muchas veces por costumbre, pero requieren un nombre diferente, más claro que opinión y más oscuro que conocimiento. En nuestro tratamiento anterior la definimos como abstracción,[38] pero la discusión acerca del nombre,
533e me parece, no es procedente cuando hay investigaciones sobre temas tan relevantes como los que están delante de nosotros.

—Claro que no —dijo.

—Prefiero entonces —dije yo—, como antes, llamar a la primera parte "conocimiento", a la segunda "abs-
534a tracción", a la tercera "creencia" y a la cuarta "conjetura".[39] Y a estas dos últimas "opinión", y a las dos primeras "intelección". Así, la opinión trata de lo sujeto a generación y la intelección acerca de la realidad. Como es la realidad respecto de lo sujeto a generación, así es la intelección respecto de la opinión, y como es la intelección respecto de la opinión, así es el conocimiento respecto de la creencia y la abstracción respecto de la conjetura. En cuanto a la analogía en la que se apoyan y la división en dos de cada uno de los sectores, esto es de lo opinable y lo inteligible, dejémoslo, Glaucón, para no llenarnos de argumentos mucho más largos que los anteriores.

534b —Yo al menos estoy de acuerdo con el resto —dijo—, en la medida en que estoy en condiciones de seguirlo.

38 Véase VI.511d ss.

39 Las denominaciones no coinciden exactamente con el tratamiento del final del libro VI. Allí, la parte superior que aquí se llama "conocimiento" (*epistéme*) era llamada "intelección" (*nóesis*).

—¿Acaso llamas dialéctico al que capta la estructura de la realidad de cada cosa? Y al que no puede, en tanto no puede explicarse a sí mismo ni dar cuenta a otro, en esa medida ¿dirás que no tiene inteligencia respecto de esto?

—¿Cómo podría no decirlo? —dijo él.

—Entonces tendrás que decir lo mismo respecto del Bien. Del que no pueda distinguir por medio del razonamiento la Forma del Bien del resto separándola de todas las demás, atravesando por todas las pruebas como en una batalla, inclinándose a refutar 534c
no de acuerdo con una opinión sino con la realidad y marche en todas estas situaciones con un argumento infalible, tampoco dirás que el que es así conoce el Bien en sí ni ningún otro bien, sino que, si capta algún tipo de imagen suya, la capta por opinión, no por conocimiento. Dirás también que el que se pasa su vida actual en sueños, amodorrado, antes de despertar aquí llegará primero al Hades pa- 534d
ra caer al fin definitivamente dormido.

—¡Por Zeus! —dijo él—. Con seguridad diré realmente todo eso.

—Pero a tus niños, según creo, a los que ahora instruyes y educas en el plano de un argumento, si alguna vez tuvieras que instruirlos en los hechos, no les podrás permitir, según creo, que siendo irracionales, como las líneas irracionales,[40] sean gobernantes principales de los asuntos más importantes de la ciudad.

—Claro que no —dijo.

[40] Sobre la irracionalidad númerica, véase C. Eggers Lan, "El pitagorismo y el descubrimiento de lo irracional", en *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1995.

–Legislarás para ellos que participen lo más posible de esta educación, por la cual serán capaces de preguntar y contestar del modo más diestro.

534e –Lo haré contigo –dijo.

–¿Acaso no te parece –dije yo– que la dialéctica yace en la cima de los conocimientos, como una corona, y que no hay otro conocimiento que pueda colocarse lícitamente más arriba de él, sino que ya
535a hay que dar por terminado lo relativo a los estudios?

–A mí me parece que sí –dijo.

15. –Te queda –dije yo– repartir a quiénes asignaremos estos estudios y de qué modo.

–Claro –dijo.

–¿Entonces recuerdas a quiénes elegimos en la primera selección de los gobernantes?[41]

–¿Cómo no? –dijo él.

–Por lo tanto –dije yo–, piensa que también en lo demás deben ser seleccionadas esas naturalezas, pues hay que elegir a los más sólidos y valientes y, en lo posible, a los más bellos.[42] Además de estos ras-
535b gos, hay que buscar no sólo los de carácter más generoso y austero, sino que también tienen que poseer los dones de naturaleza adecuados para este tipo de educación.[43]

[41] Véase III.375a ss., III.412b ss., IV.485a ss. y VI.503c.

[42] Esta afirmación reposa en el presupuesto griego de la *kalokagathía, i.e.* de que lo bello (*kalón*) tiende a ser al mismo tiempo bueno (*agathón*), y está en la base de numerosos argumentos teóricos. Véase, por ejemplo, la descripción platónica del amor en *Banquete*, 201c.

[43] Los primeros rasgos que debía tener un guardián se establecieron en II.374e-376c: filósofo –es decir amante del conocimiento–, impulsivo, rápido y fuerte. Este tratamiento profundiza el previo y apunta a la formación de filósofos. Véase también VI.485a ss. y 490a ss. La insistencia en este punto revela su relevancia.

–¿Cuáles distingues?

–Es necesario, magnífico amigo, que exista en ellos vehemencia para los estudios y que aprendan sin dificultad, pues las almas se acobardan más en los estudios duros que en los gimnasios. Sin duda el esfuerzo resulta más propio y personal, por no ser compartido con el cuerpo.

–Es verdad –dijo.

–Y hay que buscarlo memorioso, perseverante e inclinado a todo tipo de esfuerzo. ¿O de qué ma- 535c
nera crees que querrán esforzarse en lo relativo al cuerpo y cumplir con tanto estudio y ejercicio?

–De ninguna –dijo él–, a no ser que sean absolutamente aptos por naturaleza.

–En rigor, el error actual –dije yo– y el descrédito que asalta la filosofía se ha dado por esto que también antes decía,[44] que los hombres se dedican a ella sin merecerlo. No deberían dedicarse a ella, entonces, las almas bastardas, sino las nobles.

–¿Cómo? –preguntó.

–En primer lugar–dije–, es preciso que el que se dedique a ella no esté mutilado en su amor al es- 535d
fuerzo, de modo que se incline al trabajo para la mitad de las cosas y sea perezoso para la otra mitad. Esto sucede cuando alguien es amante de los ejercicios gimnásticos y la caza y disfruta del esfuerzo en todo lo corporal, pero no ama el estudio, ni la conversación ni la investigación, sino que detesta el esfuerzo en todos estos ámbitos. Mutilado está también el que tiene invertido el amor al esfuerzo en sentido contrario al anterior.

[44] Véase VI.495c ss.

–Es totalmente cierto –dijo.

–¿Entonces, también respecto de la verdad –dije yo– postularemos igualmente que está mutilada
535e un alma que odia la mentira voluntaria y la soporta con dificultad o con indignación cuando otros mienten, pero admite fácilmente la mentira involuntaria y no se indigna si es vencida de algún modo por la ignorancia, sino que se revuelca inescrupulosamente en ella como un cerdo?

536a –Completamente de acuerdo, por cierto –dijo.

–También respecto de la moderación, la valentía, la grandeza de espíritu y todas las partes de la perfección, es preciso vigilar al bastardo y al noble, pues cuando alguien –tanto un individuo como una ciudad– no sabe investigar completamente estos asuntos, se vale inadvertidamente de mutilados y bastardos para el asunto con que se encuentre, unos como amigos, otros como gobernantes.

–Muy a menudo es así –dijo.

–Realmente tenemos que tener cuidado con todos
536b estos asuntos –dije yo–, ya que si educamos hombres de cuerpo y mente bien formados conduciéndolos hacia este tipo de estudios y ejercitación, la justicia misma no nos hará objeciones y salvaremos la ciudad y su organización política, mientras que si guiamos en estos estudios a hombres diferentes, haremos todo lo contrario y verteremos aún más ridículo sobre la filosofía.

–Sería realmente vergonzoso –dijo él.

–Ciertamente –dijo–, pero me parece que a mí también me afecta algo ridículo en este momento.

–¿Qué cosa? –dijo.

536c –Olvidé que estábamos jugando –dije yo– y hablé con demasiada vehemencia, pues mientras ha-

blaba miré a la filosofía y, al ver con suma irritación cómo abusan de ella indignamente, me parece que dije cuanto dije de modo muy serio, como enfurecido con los culpables.

–No, por Zeus –dijo–. No al menos para mí que te escuché.

–Pero sí para mí, que era quien hablaba –dije yo–. Y no olvidemos que en nuestra primera elección escogimos a los ancianos, pero en ésta no es posible, pues no se debe confiar en Solón cuando dice 536d
que alguien que envejece es capaz de aprender muchas cosas,[45] sino que será menos capaz de correr. En este sentido, todos los grandes y numerosos esfuerzos son propios de jóvenes.[46]

–Forzosamente –dijo.

16. –Es necesario presentar durante la infancia lo relativo a los cálculos, la geometría y todo el conocimiento propedéutico que debe ser enseñado antes de la dialéctica, sin hacer que adopten por la fuerza el hábito del estudio.

–¿Por qué?

–Porque el hombre libre no debe aprender nin- 536e
gún estudio en condiciones de esclavitud, pues los esfuerzos del cuerpo hechos por la fuerza no empeoran el cuerpo, mientras que en el alma ningún conocimiento adquirido por la fuerza resulta durable.

[45] Fragmento 18 (Bergk) = 22.7 (Diehl).

[46] No hay en rigor contradicción abierta con III.412c en cuanto a la edad de los gobernantes, ya que incluso en esta formulación, cuando terminen de pasar las pruebas necesarias, se tratará de hombres que según los parámetros de la época podrían considerarse viejos. Lo que se subraya en todo caso en el presente pasaje es la necesidad de comenzar tempranamente con la formación de los guardianes, que serán elegidos por sus logros en dicho proceso y no por simples cuestiones de edad.

—Es verdad —dijo.

—Por lo tanto, mi querido —dije—, no eduques a
537a los niños en los estudios compulsivamente sino jugando, para que puedas ver mejor en qué está dotado naturalmente cada uno.

—Lo que dices tiene sentido —dijo.

—¿No te acuerdas —dije yo— de que decíamos que había que conducir a los niños hasta el combate a caballo para que lo contemplasen y, si por alguna razón fuera realmente seguro, había que llevarlos cerca y que probaran la sangre, como los cachorros?[47]

—Me acuerdo —dijo.

—Ahora bien —dije yo—, en todos estos esfuerzos, estudios y peligros, al que se muestre siempre más ágil hay que admitirlo en una lista selecta.

537b —¿A qué edad? —preguntó.

—Cuando dejan los ejercicios gimnásticos obligatorios, pues en ese momento, ya resulten dos o tres años, es imposible hacer otra cosa, porque el cansancio y el sueño son enemigos de los estudios.[48] Y al mismo tiempo, cómo se manifiesta cada uno en los ejercicios gimnásticos es una de las pruebas de no poca importancia.

—Claro, ¿cómo no? —dijo.

—Después de este tiempo —dije yo— los elegidos entre los que tienen veinte años recibirán honores
537c mayores que el resto. Asimismo, los estudios enseñados a los niños al azar durante su educación de-

[47] Véase V.466e-467e.

[48] Esto deja un resquicio para una etapa de servicio militar del tipo del que había en Atenas entre los 17 y 20 años. La duración variable afecta la fijación del tiempo dedicado a la argumentación, que debe durar el doble de tiempo dedicado a la práctica de ejercicios físicos, en 539e.

ben ser compilados en una síntesis de las relaciones entre conocimientos y de la naturaleza de lo real.

–Sin duda un estudio así es el único seguro, en aquellos en que germina.

–Y es la más grande prueba de la naturaleza dialéctica y de la falta de ella, pues el que puede operar la síntesis es dialéctico y el que no puede, no.

–Estoy de acuerdo –dijo él.

–Será preciso que analices este aspecto, quiénes son entre ellos los más sólidos en los estudios –dije 537d
yo– y los más sólidos en la guerra y en las demás normas prescriptas. Cuando lleguen a los treinta años, de nuevo, seleccionándolos del grupo de los escogidos, tendrás que darles mayores honras y analizar, poniéndolos a prueba por medio de la dialéctica, quién es capaz de avanzar con la verdad hasta lo que es en sí prescindiendo de la vista y de cualquier otro sentido. Aquí, mi amigo, hay sin duda una tarea de sumo cuidado.

–¿Por qué tanto cuidado? –dijo él.

–¿No comprendes –dije yo– qué enorme mal ha 537e
sobrevenido actualmente a la dialéctica?

–¿Cuál? –preguntó.

–Podría decirse que sus cultores se han llenado de anarquía –dije yo.

–Y de mucha –dijo.

–Entonces crees que les pasa algo sorprendente. ¿No los disculpas?

–¿En qué sentido? –dijo.

–Por ejemplo –dije yo–, si un hijo adoptivo 538a
creciera entre muchas riquezas, en una familia grande y poderosa, en el medio de muchos aduladores, y cuando llega a adulto se da cuenta de que

no es hijo de quienes dicen ser sus padres, pero no encuentra a quienes en verdad lo engendraron, ¿puedes adivinar qué disposición tendría hacia los aduladores y hacia los que suponía parientes en aquel tiempo en que no conocía sobre la sustitución, y cuál cuando ya sabía? ¿O quieres escuchar lo que yo imagino?[49]

—Eso quiero —dijo.

17. —En efecto —dije—, imagino que en el tiempo en que no sepa la verdad respetará más a su pa-
538b dre, su madre y sus demás supuestos parientes que a los aduladores, permitirá menos que carezcan de algo y en menor medida hará o dirá algo anárquico frente a ellos. Asimismo, en las cosas importantes los desobedecerá menos que a los aduladores.

—Es probable —dijo.

—Pero cuando sepa cómo son las cosas, imagino que en el mismo momento el respeto y cuidado para con ellos se debilita y, al contrario, se inclina hacia los aduladores y los obedece más especialmente
538c que antes. Así vive directamente entre ellos frecuentándolos a cara descubierta sin preocuparse en nada por su padre y sus parientes adoptivos, a no ser que tenga una naturaleza muy razonable.

—Dices todo lo que podría suceder —dijo—, pero ¿en qué se parece este símil a los que se dedican a la argumentación?

—En esto: desde niños tenemos creencias sobre lo justo y lo bello, en el seno de las cuales estamos

[49] Esta descripción tiene puntos de contacto con la que en VI.494b-495b retrata la corrupción de los jóvenes que son potenciales filósofos. El tópico de la disculpa a quienes están presos del error está presente también en IV.426d.

formados como por padres, de modo que las obedecemos y respetamos.

—Así es.

—Pero hay también otras ocupaciones placenteras 538d
contrarias a esas que adulan a nuestra alma y la arrastran hacia ellas, pero no logran convencer a los hombres que tienen algo de mesura. Ésos, por el contrario, honran las creencias paternas y las obedecen.

—Así es.

—Ahora bien —dije yo—, cuando se le pregunta al que está en esa situación "qué es lo bello", y al responder lo que escuchó del legislador el argumento es refutado y vuelto a refutar muchas veces y de muchos modos, se arroja hacia la opinión de que lo be- 538e
llo no es en nada más bello que vergonzoso, y lo mismo le pasa con lo justo, lo bueno y los valores que tiene en más estima. Después de esto ¿qué crees que hará en cuanto al respeto y obediencia que tenía hacia ellos?[50]

—Necesariamente ya no los honra ni obedece del mismo modo.

—Entonces —dije yo—, cuando ya no considere que estas cosas son respetables ni apropiadas como

[50] Se trata sin duda de una crítica a la erística que Platón retrató plásticamente en el *Eutidemo*. Algunos han pensado que el blanco de la crítica de este pasaje son los diálogos socráticos, lo cual no es muy plausible, ya que, si bien son aporéticos y a veces contienen pasajes críticos, reposan sobre el supuesto de que existe aquello sobre lo que se pregunta y nunca llevan hacia el relativismo moral. En rigor, esta crítica revela la preocupación de Platón por la influencia disruptora que la argumentación puede tener sobre las convicciones éticas, como retrata plásticamente y explícitamente en *Fedón*, 89a-91c, donde se advierte sobre la posibilidad de que los hombres se vuelvan "misólogos", es decir que odien los argumentos, porque al asistir a la refutación permanente de argumentos terminan por creer que ninguno es verdadero.

antes y no encuentre las verdaderas, ¿es posible que se entregue naturalmente hacia otro modo de vida
539a que no sea el del adulador?

—No es posible —dijo.

—Por eso, creo, parecerá que, de ser un hombre respetuoso de la ley, se ha convertido en un anárquico.

—Forzosamente.

—Entonces —dije—, ¿no es natural la afección que aqueja a los que se dedican así a la argumentación y, como antes decía, merece considerable disculpa?

—Y también compasión —dijo.

—Entonces, para no sembrar esta compasión hacia tus hombres de treinta años, ¿no hay que abordar el estudio de los argumentos precaviéndose de todas las maneras posibles?

—Por supuesto —dijo él.

—¿Y acaso entonces no es una precaución im-
539b portante que no prueben la argumentación mientras son jóvenes? Realmente, creo que no ignoras que los jovencitos, cuando prueban los argumentos por primera vez, se valen de ellos como un juego usándolos siempre para contradecir, e imitando a los que los refutan, ellos refutan a otros, disfrutando como cachorros en arrastrar y mordisquear con argumentos a los que andan alrededor.

—Lo disfrutan maravillosamente —dijo.

—Entonces, cuando refutan a muchos y son re-
539c futados por otros tantos, llegan con vehemencia rápidamente a no creer en nada de lo que antes creían. Y por esto, en efecto, tanto ellos como la filosofía entera caen en el descrédito para los demás.

—Es totalmente cierto —dijo.

—El más adulto, por el contrario —dije yo—, no se prestará a participar de este tipo de locura, e imitará más al que quiere practicar la dialéctica y analizar lo verdadero que al que se divierte jugando y contradi-
ciendo, y así será más mesurado y hará la práctica fi- 539d
losófica más honrosa en lugar de deshonrosa.

—Exactamente —dijo.

—Así, ¿no se planteó por precaución todo lo que antes dijimos, que es a las naturalezas ordenadas y constantes a las que se hará participar en la argumentación, y no como ahora a cualquiera que viene y no trae nada adecuado para este quehacer?

—Así es —dijo.

18. —Basta con que permanezcan dedicados a los argumentos de un modo continuo e intenso sin hacer otra cosa, ejercitándose como contrapartida en los ejercicios corporales, el doble de años que entonces.

—¿Quieres decir seis o cuatro años? —preguntó. 539e

—No importa —dijo—, establece cinco. Después de eso, tendrás que hacerlos bajar de nuevo hacia la caverna y obligarlos a gobernar los asuntos relativos a la guerra y los cargos públicos que son propios de los jóvenes, para que no sean inferiores a los demás en experiencia. E incluso también en estas situacio-
nes hay que probar si, al ser atraídos en todas direc- 540a
ciones, permanecen en su sitio o se pervierten.

—¿Y qué cantidad de tiempo estableces para esto? —dijo él.

—Quince años —dije yo—. Llegados a los cincuenta años, hay que conducir hasta el final a los que hayan permanecido y resultado los mejores en todo sentido, tanto en las obras como en sus conocimientos, y hay

que obligarlos a mirar elevando el ojo del alma hacia lo que ilumina todas las cosas y, tras observar el Bien mismo usándolo como paradigma, ordenar la ciudad,
540b los individuos y ellos mismos durante el resto de su vida cada uno a su turno. Han de pasar inclinados a la filosofía la mayor parte del tiempo, pero cuando llega su turno, deben esforzarse con las cuestiones políticas y gobernar cada uno a favor de la ciudad, no como algo bello sino como algo que es necesario hacer. Y tras haber educado así a otros hombres similares para dejarlos como guardianes de la ciudad, se van a vivir finalmente a las Islas de los Bienaventurados.[51] La ciudad les construye monumentos y les hace sacrificios,
540c como a las divinidades, si la Pitia lo autoriza, y si no, como a hombres felices y divinos.

–Hiciste a los que gobiernan bellísimos, Sócrates –dijo–, como si fueras escultor.

–Y también las que gobiernan, Glaucón –dije yo–, pues no creas que yo dije cuanto dije más respecto de los varones que de las mujeres que tengan una naturaleza adecuada.

–Es lo correcto –dijo–, si van a compartir todo de la misma manera con los hombres, como describimos.[52]

[51] Véase 519c y nota *ad loc.* Allí se dijo que los filósofos no debían pretender en vida un estado similar al de los moradores de las Islas de los Bienaventurados, sino que debían dedicarse a sus responsabilidades políticas. Por otra parte, esta tarea bien cumplida los convierte en hombres virtuosos tales como para aspirar a una vida ultraterrena realmente privilegiada, y no solamente a un pálido sucedáneo terreno como el de los filósofos en la torre de marfil. Este pasaje tiene ecos en II.372c-d, donde se cerraba la descripción de la ciudad sana, lo cual podría implicar que la purificación se ha cumplido.

[52] Véase la "primera ola" en V.451c-457c y la "segunda ola" en V.457c-472a.

—Ahora bien —dije yo—, ¿están ustedes de acuer- 540d
do en que respecto de la ciudad y la organización política de ningún modo hemos hablado de meros anhelos, sino de algo difícil pero posible, y que hemos dicho que esto no sucederá sino cuando tengan el poder los verdaderos filósofos, ya sean muchos o uno solo, esos que habiendo surgido en la ciudad desprecian los honores actuales por considerar que son serviles e indignos; por el contrario, estos hombres tendrán en la mayor estima lo correcto y las recompensas que de ello derivan y lo
justo como más importante y necesario, de modo 540e
que sirviéndolo y aumentándolo organizarán su propia ciudad?

—¿Cómo lo harán? —dijo.

—Todos los que sean mayores de diez años en la
ciudad serán enviados al campo, para separar a los 541a
hijos de las costumbres actuales que tienen también sus padres, y los guardianes los instruirán en sus hábitos de vida y leyes, que son los que antes detallamos. ¿Es ésta la forma más rápida y fácil de hacer que la ciudad y la organización política que planteamos quede establecida, sea dichosa y beneficie lo más posible a la comunidad en la cual surge?[53]

[53] Se ha argüido que esta solución no es seria debido a su impracticabilidad. No parece más radical, sin embargo, que otras disposiciones como la de la prohibición de que las guardianas tengan contacto con sus hijos recién nacidos. Abundan en la obra, por otra parte, planteos acerca de la distancia entre el programa y los hechos, *i.e.* entre la teoría y la práctica, y sobre la posibilidad de implementar estas medidas subrayada aquí por la réplica algo escéptica de Glaucón, especialmente en lo que se ha llamado la "tercera ola", que comienza en V.472a ss. y termina precisamente aquí. Por otra parte, la fundación usual de colonias podría hacer esta idea algo más asequible, o al menos no más desconcertante que el resto. Sobre el grado de aplicabilidad vale la

541b —Sin duda —dijo—. Me parece, Sócrates, que dejaste bien planteado cómo podría surgir la ciudad, si es que alguna vez esto va a suceder.

—¿Tenemos entonces suficiente con los argumentos acerca de esta ciudad y del hombre similar a ella? —pregunté yo—. Es más o menos claro ya cómo diremos que debe ser este hombre.

—Claro —dijo—. Y con respecto a tu pregunta, me parece que llegamos al fin.

---

pena remitirse al juicio que cierra el libro IX (592a-b), donde aflora la naturaleza de "modelo" de toda la construcción política.

Libro VIII

1. –Está bien. Ya está acordado, Glaucón, 543a
que si la ciudad va a estar perfectamente organizada, las mujeres han de ser comunes y comunes también los hijos y toda educación. Del mismo modo han de ser comunes las labores en la guerra y en la paz, y sus monarcas han de ser los que resulten mejores en la filosofía y en lo relativo a la guerra.

–Está acordado –dijo.

–Y, por cierto, también convinimos que, cuan- 543b
do los gobernantes estén instituidos, habitarán en las viviendas que antes mencionamos guiando a los guerreros, sin que ninguno tenga nada propio sino todo en común. Además de tales viviendas, si recuerdas, también convinimos más o menos cuáles serán las posesiones para ellos.

–Sin duda me acuerdo –dijo– de que creíamos que ninguno debía poseer nada de lo que ahora tienen los otros gobernantes, sino que como atletas de la guerra, es decir guardianes, recibiendo anualmente de los demás como retribución por su cuidado 543c
provisiones para ese tiempo, deben preocuparse por ellos y por el resto de la ciudad.

–Estás en lo cierto –dijo–. Pero ya que terminamos con este tema, recordemos desde dónde nos

desviamos hasta aquí, para retomar de nuevo el mismo camino.[1]

—No es difícil —dijo—, pues casi como ahora, habías terminado de presentar los argumentos acerca de la ciudad, llamando buena a la ciudad establecida según los rasgos que entonces describiste y bueno al
543d hombre que fuera similar a aquélla. Pero según decías, era posible hablar de una ciudad y un hombre
544a todavía más bellos.[2] Entonces, por cierto, si esta ciudad era la correcta, planteabas que las demás eran defectuosas. De las restantes organizaciones políticas dijiste, según recuerdo, que hay cuatro clases cuyos errores sería útil analizar y examinar, así como los de los hombres que son similares a ellas, para que, tras haberlos visto a todos y acordar cuál es el hombre mejor y cuál el peor, pudiéramos analizar si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado o podría ser de otro modo. Entonces, cuando yo pregunté cuáles decías que son las cuatro organiza-
544b ciones políticas, en ese momento irrumpieron Polemarco y Adimanto, y así, siguiendo el argumento, llegaste hasta aquí.

—Lo recuerdas perfectamente —dije.

—En consecuencia, como un luchador, presenta de nuevo el mismo flanco y, dado que te pregunto lo mismo, intenta decir lo que antes ibas a plantear.

—Si es que puedo —dije yo.

—Yo realmente deseo escuchar cuáles decías que son esas cuatro organizaciones políticas.

[1] Este punto se abandonó a principios del libro V, en 449a.

[2] Se trata de una referencia retrospectiva al momento en que la ciudad estaba todavía gobernada por simples guardianes y no por filósofos.

—Lo escucharás sin dificultad —dije yo—, pues me 544c
refiero a las que tienen nombres consolidados: la cretense y la espartana es la primera y elogiada por muchos; la segunda, elogiada en segundo lugar, es llamada oligarquía, un sistema político lleno de variados vicios; la que es por completo opuesta a ésta y viene a continuación es la democracia, y la notable tiranía, que difiere de todas estas, es la cuarta y extrema enfermedad de la ciudad. ¿O conoces algún
otro tipo de organización política que se pueda ubi- 544d
car en una clase específica? Pues los señoríos y reinados venales y algunas organizaciones políticas por el estilo son, de algún modo, una forma intermedia de aquéllas, y se podrían encontrar no menos entre los bárbaros que entre los griegos.

—Efectivamente se habla de muchas y raras —dijo.

2. —¿Entiendes, entonces —dije yo—, que es necesario que existan tantas clases de tipos humanos como de organizaciones políticas? ¿O crees que las organizaciones políticas nacen de una encina o una roca[3] y no de las costumbres de los hombres que habitan en las ciudades, que al inclinarse hacia un lado 544e
terminan por arrastrar allí a todo el resto?

—A mí me parece que no pueden salir de otro lado que de allí —dijo.

—En consecuencia, si las formas de gobierno de las ciudades son cinco, también las estructuras del alma de los individuos tendrían que ser cinco.

—Así es.

[3] Véase Hesíodo, *Teogonía*, 35. Para un análisis de los orígenes y ecos de esta expresión, véase el comentario de M. L. West en Hesiod, *Theogony*, Oxford, OUP, 1971, *ad loc.*

—Ya hemos descrito al hombre similar a la aristocracia,[4] del que decimos con toda corrección que es bueno y justo.

545a —Lo hemos hecho.

—¿Acaso entonces después de esto no hay que ir hacia los peores, al amante del éxito y el honor, que surge en la organización política espartana, y luego al oligárquico, al democrático y al tiránico, para que, al ver al más injusto, lo opongamos al más justo y quede completo nuestro análisis acerca del modo en que la justicia pura se compara con la injusticia pura en la posesión de felicidad o desgracia? Así decidiremos si, obedeciendo a Trasímaco, vamos a perseguir
545b la injusticia o, de acuerdo con el argumento que ahora se nos muestra, la justicia.

—Por supuesto. Así hay que hacer —dijo.

—Entonces, como comenzamos a analizar los caracteres en las organizaciones políticas antes que en los individuos, porque ahí es más palpable, también ahora hay que analizar primero la organización política amante de los honores. Dado que no conozco otro nombre, hay que llamarla timocracia o timarquía.[5] Después de la timocracia, investigaremos al hombre
545c similar a ella, luego la oligarquía y al hombre oligárquico y a continuación, tras orientar nuestra vista a la democracia, contemplaremos al hombre democrático, y en cuarto lugar, tras dirigirnos y mirar a la ciudad

[4] "Aristocracia" está aquí entendido en sentido etimológico, como gobierno de los mejores (*áristoi*), y por lo tanto no se trata de un modelo político corriente, sino de un *desideratum* que se identifica con la ciudad purificada regida por el rey filósofo.

[5] Ambos términos se construyen sobre la noción de *timé*, "honra", para señalar que ese sistema político pone este valor por sobre todo el resto.

tiranizada, observando a su vez hacia el alma tiránica, intentaremos volvernos jueces competentes de las cuestiones que pusimos sobre el tapete.

—El enfoque y el juicio resultarán así realmente justificados.

3. —Bien. Entonces —dije yo—, intentemos plantear de qué modo podría surgir la timocracia a partir de la aristocracia. ¿No es natural que toda organiza- 545d
ción política cambie a partir de ese sector que detenta el poder, cuando en este mismo grupo se enquista el conflicto, mientras que, si en este sector hay acuerdo, aunque sea muy pequeño, es imposible que la organización política resulte alterada?[6]

—Así es, claro.

—Entonces, Glaucón —dije—, ¿cómo será modificada nuestra ciudad, y de qué manera entrarán en conflicto los auxiliares y los gobernantes unos contra otros y entre ellos? ¿O quieres que, como Homero, roguemos a las Musas que nos digan "cómo surgió por primera vez"[7] el conflicto, y que digamos que, al jugar y divertirse con nosotros como con niños, hablan pomposamente con tono trágico, como 545e
si lo hicieran seriamente.

—¿Cómo?

—Más o menos así: "es difícil que una ciudad así 546a
constituida sea alterada, pero, dado que la corrupción afecta a todo lo generado, tampoco esta constitución permanecerá estable para siempre, sino que se disolverá, y la disolución se producirá así: no só-

[6] Sobre la necesidad de la unidad de la ciudad se ha hablado en V.449e ss. Véase también nuestra Introducción, 5.2.

[7] Véase Homero, *Ilíada*, XVI.113, donde se pregunta por el origen del fuego.

lo para las plantas enraizadas en tierra, sino también para los animales que viven sobre ella, sobrevienen la fertilidad y la infertilidad del alma y de los cuerpos cuando las revoluciones cierran la circunferencia de los ciclos de cada uno, para los de vida breve, ciclos breves, y lo contrario para los contrarios. En el caso de la fertilidad y la infertilidad de la raza de
546b ustedes, aun si son sabios aquellos a quienes educaron como guías de la ciudad, no lograrán control sobre ellas, aunque aúnen el razonamiento con la percepción, sino que les pasarán inadvertidas y engendrarán hijos cuando no es debido. La procreación divina tiene un período que comprende un número perfecto,[8] pero la humana se rige por el primer

[8] El viviente divino se menciona en *Timeo*, 39d, y funciona como parámetro respecto del cual la criatura humana completa su ciclo propio proporcional. El siguiente pasaje, habitualmente denominado "del número nupcial", recurre a un dispositivo matemático para señalar la inevitabilidad de la degeneración de la *pólis* purificada gobernada por filósofos. Las opiniones sobre la intención de Platón varían de un intérprete a otro casi tanto como las interpretaciones más minuciosas. A nuestro juicio, no hay indicios para tomar los detalles muy seriamente, especialmente porque Platón mismo se encarga de hacer decir a Sócrates que se trata de palabras de las Musas (546d, 547a, etc.) dichas sólo con *apariencia* de seriedad. El papel más importante del pasaje surge por comparación con otros procesos de conversión de un sistema político en otro. En todos los demás casos, son los vicios internos del sistema los que provocan su colapso y el surgimiento del sistema siguiente. En el caso de la aristocracia, en cambio, dado que no está afectada por vicios ostensibles que justifiquen la degradación, Platón se encarga de atribuir la corrupción del sistema a una ley cósmica general inmanejable para los hombres. La oscuridad del pasaje, ya señalada en la antigüedad, está en relación con el propósito de mostrar que las leyes cósmicas son demasiado complejas como para que los guardianes puedan operar con ellas de modo seguro. El horizonte general de este pasaje es la ruptura ya señalada entre la teoría y la práctica, de modo que, aun si es posible aplicar un sistema político justo, no será posible hacerlo sin fisuras que terminarán por dañar la estabilidad general. El punto central es

número en el cual hay aumentos al elevarse al cuadrado y aumentar su potencia, que comprende tres intervalos y cuatro términos de los números que causan similaridad y diferencia al aumentar y disminuir, y muestran que todas las cosas se corresponden entre sí y son cantidades racionales. De estas 546c
cantidades, la base mínima es la relación de cuatro a tres conjugada con el cinco, la cual, aumentada tres veces, produce dos armonías: una resulta de un número al cuadrado multiplicado por cien; la otra tiene dos factores en un sentido comunes, pero en rigor diferentes, de modo que uno de ellos consiste en cien de los números de las diagonales racionales de cinco, disminuido cada uno en uno, o de las irracionales disminuidas en dos, y el otro factor consiste en cien de los cubos de tres.[9] Este número geométrico

---

que estos vicios no son estructurales, intrínsecos al sistema político, al contrario de lo que sucede en el resto de los sistemas, que caen por sus propias fallas, sino producto de la imposibilidad general humana de regirse completamente por el orden inteligible. En consonancia con este juicio, no vamos a detenernos en los detalles de los arcanos de la numerología de las Musas, sino sólo a señalar ciertos aspectos consensuados que la hagan inteligible. Para estudios de detalle, véase Adam (1969, *ad loc.*), K. Gaiser, "Die Rede der Musen über der Grund von Ordnung und Unordnung: Platons *Politeia*, 545d-547a", en *Studia Platonica. Festschrift für H. Grundert*, Amsterdam, Gruner, 1974, E. Ehrhardt, "The Word of the Muses (Plato, *Rep.* 8.546), en *Classical Quarterly* 36, 1986, y M. Jacovides y K. McNamee, "Annotations to the Speech of the Muses (Plat. *Rep.* 546b-c), en *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik* 144, 2003. Sobre la interpretación de Marsilio Ficino, véase M. Allen, *Nuptial Arithmetics: M. Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley, U. of California Press, 1994.

[9] El planteo apunta a un número básico al que se aplicarán potencias crecientes hasta dar con cuatro términos que guarden proporción interna y reflejen las relaciones entre los elementos del universo. Este número básico se describe inmediatamente como la relación entre el producto de 3 x 4 x 5, es decir 60, que

es absolutamente fundamental para que la procrea-
546d ción resulte mejor o peor, de modo que cuando los guardianes, novias y novios de ustedes, se unan sexualmente en un momento poco oportuno sin saberlo, no nacerán hijos ni de buena naturaleza ni agraciados. De entre ellos, los mayores señalarán a los mejores, pero a pesar de eso, dado que no lo merecen, en el momento mismo de asumir los cargos de sus padres, comenzarán primero a despreocuparse de nosotros a pesar de ser guardianes, considerando menos importante lo que se debe a la música y subordinándola a la gimnasia, a causa de lo cual sus jóvenes se volverán más rudos. De esta situación resultarán gobernantes no muy cuidadosos para po-
546e ner a prueba las razas de Hesíodo, que están tam-

---

constituirá el primer término. Esta progresión no es arbitraria, sino que probablemente surge de los procedimientos empíricos utilizados en los trabajos manuales de todas las épocas para cuadrar con precisión ángulos rectos, haciendo coincidir dos lados de 3 y 4 respectivamente con una hipotenusa de 5. A partir de este término aumentado tres veces, es decir 60^3, se obtiene 12.960.000, que será el término mayor. Los dos términos intermedios constituyen las dos armonías que se describen luego y son factores del término mayor: la primera surge de 36 multiplicado por 100, es decir 3600, elevado al cuadrado. La segunda tiene dos factores diferentes, 4800 y 2700, que multiplicados también dan por resultado 12.960.000. El primero se puede obtener a partir de la hipotenusa de un triángulo rectángulo de lado 5, que equivale a la raíz cuadrada de 50, en tanto por el teorema de Pitágoras el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos o lados. Si el lado es de 5, entonces la suma del cuadrado de ambos lados es 50 y la medida de la diagonal equivale a la raíz cuadrada de 50. Dado que éste no es un número entero, se utiliza el entero menor más cercano, esto es 49, y se le resta 1 o el irracional mismo menos 2, lo cual en ambos casos da 48. El planteo requiere cien veces este número, de modo que se obtiene 4.800. El segundo factor es 3^3 x 100, que equivale a 2.700. Los cuatro términos son así 60 : 2700 : 4800 : 12.960.000. Es de notar que en varios cálculos está implicado el número 100, que en el mito de Er (*República*, X.615b) se toma

bién entre ustedes,[10] de oro, de plata, de bronce y de 547a
hierro. Al mezclarse hierro con plata y bronce con oro, se instalará una disimilaridad y una anomalía inarmónica que, allí donde aparece, siempre engendra guerra y odio. Hay que decir que "tal es la genealogía de la discordia donde sea que aparezca, siempre".[11]

–Tendremos que decir que contestan a estos asuntos con suma corrección –dijo.

–Es del todo necesario –dije yo–, dado que son Musas.

–¿Y qué dicen después de esto las Musas? –di- 547b
jo él.

–Una vez que surge el conflicto –dije yo–, cada uno de los grupos comienza a presionar: el que está constituido de hierro y bronce hacia la riqueza y la posesión de tierra, viviendas, oro y plata, mientras que al mismo tiempo el que incluye a los de oro y plata, dado que sus almas no son pobres sino ricas por naturaleza, se inclina hacia la perfección, es decir hacia el antiguo tipo de vida. Tras luchar y reaccionar unos contra otros, acuerdan
apropiarse de la tierra y las casas para repartirlas, y 547c
ocuparse de la guerra y del cuidado de aquellos que hasta entonces eran custodiados por ellos como a hombres libres, amigos y sostenedores, pero

---

como la duración teórica de la vida humana, y 360, número también presente, es de acuerdo con *Leyes*, 758b la cantidad de días del año solar. Es justamente por esta razón que ciertos autores han visto que Platón eligió el 12.960.000 por ser el número que condensa los "momentos de la vida humana"; véase R. Waterfield (1993, *ad loc.*).

10 Véase III.415a ss., donde se plantea el mito de los metales con ecos del relato de Hesíodo sobre las edades en *Trabajos y días*, 110 ss.

11 Véase Homero, *Ilíada*, VI.211.

ahora, tras someterlos, los tienen por servidores y esclavos.[12]

—Me parece –dijo– que aquí surge este cambio.

—¿Y esta organización política no estaría en el medio de la aristocracia y la oligarquía?

—Totalmente.

4. —Así se transformará, por cierto, la organización política, pero tras el cambio ¿cómo se orga-
547d nizará? ¿Acaso no es evidente que en algunos aspectos imitará a la primera organización política y en otros a la oligarquía, ya que se encuentra en el medio, y además tendrá algo propio de ella misma?

—Así es –dijo.

—En el respeto a los gobernantes y en el rechazo del grupo guerrero hacia las tareas de agricultura, las artes manuales y el resto de las actividades pecuniarias, así como en la preparación de la comida en común y la preocupación por la gimnasia y los ejercicios militares, en todo esto, ¿imitarán a la organización política anterior?

—Sí.

547e —¿Y muchos de los rasgos propios de esta forma de gobierno no tendrían que ver con el temor de llevar a los sabios al poder, porque ya no posee esos hombres puros y sinceros sino otros que arrastran mezclas, y también con el hecho de que se inclina hacia los hombres impulsivos y más superficiales,

[12] Aquí se produce el quiebre estructural del sistema, ya que se viola el Principio de Especialización establecido en II.369e ss., que está en la base del proceso de purificación de la comunidad. Esto redunda en la subversión de la relación entre los guardianes y el pueblo, en tanto los primeros dejan de ser servidores y custodios para volverse amos, y se contaminan con la detentación permanente del poder y de riquezas, como se prevé en III.417a.

que han nacido más para la guerra que para la paz, y 548a
a su vez con la gran estima que alcanzan los engaños
y las maquinaciones en este ámbito, de modo que se
pasa todo el tiempo en guerra?

–Sí.

–Y, por cierto, hombres de este tipo estarán ávidos de riquezas –dije yo– como los de las oligarquías, de modo que honrarán salvajemente en secreto el oro y la plata, erigiendo cámaras y tesoros particulares donde pudieran esconder sus depósitos, y también dispondrían de residencias enclaustradas, verdaderos nidos privados en los que gastarían dispendiosa-
mente una enormidad de dinero en mujeres y mu- 548b
chas otras cosas que desearan.

–Es totalmente cierto –dijo.

–Entonces serán también avaros respecto de sus riquezas, dado que las idolatran y las poseen ocultamente, pero serán dilapidadores con las ajenas a causa de sus deseos inmoderados. Asimismo, disfrutarán de los placeres a escondidas, como niños que desobedecen el precepto del padre, por haber sido educados no por medio de la persuasión sino por la fuerza. La causa es que han descuidado la verdadera
Musa, la de la argumentación, es decir la de la filo- 548c
sofía, y honran a la gimnasia más que a la música.

–En todo sentido –comentó– dices que esta organización política es una mezcla de bien y de mal.

–Es una mezcla, claro –dije yo–. Y lo que más resalta en ella es un único aspecto originado en el gobierno de lo impulsivo: la ambición de éxito y de honores.

–Muy ciertamente –dijo él.

–Por consiguiente –dije yo–, así habrá nacido

esta organización política, y así sería, a efectos de
548d trazar un esquema argumentativo de la organización política sin mucha precisión, porque basta con este esbozo para ver al hombre más justo y al más injusto. De otro modo, describir con precisión todas las organizaciones políticas y todos los caracteres sin omitir ninguno es una tarea impracticable en magnitud.

—Exactamente —dijo.

5. —¿Cuál es, entonces, el hombre que le corresponde a esta organización política? ¿Y cómo se volvió así como es?

—Creo —dijo Adimanto— que este hombre se ajusta bastante al perfil de Glaucón, aquí presente, por su ambición de éxito.[13]

548e —Tal vez sea así realmente —dije yo—, pero me parece que en estos otros aspectos no resulta similar.

—¿En cuáles?

—Es preciso que este hombre resulte más presuntuoso y más alejado de las Musas, pero que las aprecie, y que muestre afición a los discursos, pero
549a no tenga ninguna aptitud de orador. Con los esclavos sería un tanto grosero, de modo que no se limitaría a mostrarles desprecio como el que ha sido adecuadamente educado. Resultará amable con los hombres libres, pero muy obsecuente con los gobernantes, y será admirador del poder y los honores. No se hará merecedor del gobierno por sus dotes oratorias ni ninguna cosa por el estilo, sino por sus labores guerreras relacionadas con la práctica militar, da-

[13] Para otra descripción de Glaucón, véase Jenofonte, *Memorabilia*, 3.6.

do que este hombre es un amante de la gimnasia y de la caza.

–Ese carácter, claro, es propio de esta organización política –dijo.

–Entonces –dije yo–, ¿este hombre, cuando es joven podría despreciar las riquezas, pero en cuanto 549b
se volviera mayor las seguiría con ansias siempre mayores, por participar de la naturaleza de la avaricia, y no tendrá una actitud pura hacia la perfección, porque está privado de su mejor guardián?

–¿De cuál guardián? –preguntó Adimanto.

–Del razonamiento fundido con la música –dije yo–, que habita como el único salvador innato de la perfección durante toda la vida en el que lo posee.

–Es cierto –dijo.

–Y ése es, en efecto –dije yo–, el joven timocrático, similar a la ciudad timocrática.

–Sin duda. 549c

–Y ese hombre –dije– surge de este modo: algunas veces el joven es hijo de un padre noble que habita en una ciudad que no está bien gobernada, y huye de los honores, los cargos, los procesos judiciales y toda esta tendencia a la actividad política excesiva, y quiere pasar inadvertido para no tener problemas.

–¿De qué modo surge su carácter?

–En primer lugar –dije yo–, cuando escucha a su madre quejarse de que su marido no está entre los gobernantes y que por eso se ve disminuida frente a 549d
las demás mujeres. Luego nota ella que él no se esfuerza mucho por las riquezas, ni lucha ni ultraja a nadie en privado ni en público en los tribunales, sino que soporta con indiferencia todas estas cosas.

Señala también que se dedica siempre a sí mismo y que a ella no la toma muy en cuenta, aunque tampoco la desprecia. Por todo esto ella se queja y le dice que su padre es poco hombre y que es demasiado ne-
549e gligente, y otras tantas cosas por el estilo que las mujeres gustan repetir hasta el cansancio en estos casos.[14]

—Realmente les gusta mucho decir muchas cosas similares –dijo Adimanto.

—Entonces sabes –dije yo– que también los sirvientes de estos hombres, creyendo hacerles un bien, algunas veces les dicen a los hijos por lo bajo ese tipo de cosas y, si ven que alguien tiene una deuda o comete contra él alguna injusticia por la que el padre no discute, incitan al hijo a que cuando sea un
550a hombre se vengue de todos ellos y sea más hombre que su padre. Cuando el hijo sale, escucha otras cosas por el estilo, y ve que los que se ocupan de sus propios asuntos son llamados tontos en la ciudad y tenidos en poca estima, mientras que los que se dedican a los ajenos son honrados y alabados. Entonces, por cierto, al escuchar y ver el joven todas estas cosas, y a la vez oír los argumentos del padre y ver de cerca sus ocupaciones diferentes de las del resto, se
550b ve tironeado por estas dos tendencias, la de su padre que riega y acrecienta en su alma la parte racional y la de los otros que alimentan sus partes apetitiva e impulsiva.[15] Dado que su naturaleza no es la de un mal hombre, pero trata con malas compañías, llega

[14] Este modelo no responde a la descripción de la aristocracia con comunidad de mujeres y de hijos planteada en V.457b ss., sino que constituye un planteo más general aplicable a sociedades concretas.

[15] Sobre la tripartición del alma, véase IV.436a-444e.

tironeado por ambas tendencias hacia un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, la que es ambiciosa e impulsiva. Así termina volviéndose un hombre altanero y amante de los honores.

–Me parece que has explicado el surgimiento de ese hombre de un modo irreprochable –dijo.

–Tenemos, por consiguiente –dije yo–, a la se- 550c
gunda organización política y al segundo hombre.

–Los tenemos –dijo.

6. –Después de esto, ¿no vamos a decir lo de Esquilo, "veamos otro hombre colocado frente a otra ciudad"?[16] Aunque mejor, de acuerdo con nuestra hipótesis, veamos primero la ciudad.

–Sin duda –dijo.

–La que viene después de esta organización política sería, según creo, la oligarquía.

–¿A qué tipo de organización llamas oligarquía? –preguntó él.

–A la organización política que surge de la ri-
queza –dije yo–, en la cual gobiernan los ricos y el 550d
pobre no participa del poder.

–Comprendo –dije yo.

–¿No hay que decir entonces en primer lugar cómo se cambia de la timarquía a la oligarquía?

–Sí.

–En realidad –dije yo– es obvio incluso para un ciego cómo se cambia.

–¿Cómo?

–Ese tesoro lleno de oro que tiene cada uno destruye a esta organización política, pues lo primero

[16] Modificación del verso de Esquilo, *Siete contra Tebas*, 421.

que sucede es que descubren nuevas extravagancias, y para ello transgreden las leyes desobedeciéndolas
550e tanto ellos como sus mujeres.

–Es natural –dijo.

–Y luego, creo, dado que cada uno mira al otro y se deja llevar por la rivalidad, la multitud termina por hacer lo mismo.

–Es natural.

–Como ponen delante de todo el hacer riquezas –dije–, cuanto más consideran que esto es lo más valioso, tanto más desestiman la perfección. ¿O la perfección no se comporta respecto de la riqueza como si cada una estuviera en un platillo de la balanza, de modo que siempre una inclina a la otra?

–Es totalmente así –dijo.

551a –Cuando en una ciudad se estima la riqueza y a los ricos, la perfección y los hombres nobles son más desestimados.

–Es evidente.

–En efecto, siempre se practica aquello que se estima y se descuida lo que no se estima.

–Así es.

–En verdad, en lugar de amantes de los éxitos y honores, los hombres terminan por volverse codiciosos y avaros, elogian y admiran al rico, lo llevan al poder y desprecian al hombre pobre.

–Es cierto.

–Entonces, en ese momento instauran una ley co-
551b mo límite de la organización política oligárquica, estableciendo una cantidad de riquezas, que es mayor si la oligarquía es más grande y menor si es más débil, declarando que no puede participar del gobierno quien no tenga una fortuna que alcance el ingreso fi-

jado. Plasman esto por la fuerza valiéndose de las armas, o incluso antes de eso establecen esta organización atemorizando a los habitantes. ¿O no es así?

–Así es, claro.

–Éste es el proceso de instauración, por así decir, de la oligarquía.

–Sí –dijo–, ¿pero cuál es el carácter de la organización política y en qué cosas decimos que yerra? 551c

7. –En primer lugar –dije–, está su misma definición. Considera, en rigor, si alguien se hiciera piloto de navíos así, por sus ingresos, y en cambio al pobre, aunque fuera mejor piloto, no le dieran el comando.

–Tendrían una navegación deplorable –dijo él.

–¿Y no es así respecto del gobierno de cualquier otra cosa?

–Al menos yo creo que sí.

–¿Excepto el de la ciudad? –pregunté yo–. ¿O también en el caso de la ciudad?

–Muy especialmente en ella –dijo–, en tanto se trata del gobierno más difícil e importante.

–La oligarquía, precisamente, tendría su falla en 551d ese aspecto fundamental.

–Evidentemente.

–¿Y qué? ¿Acaso ese defecto es menor que este otro?

–¿Cuál?

–Que por necesidad este tipo de ciudad no es una sola sino dos, una de pobres y otra de ricos, que viven en ella conspirando siempre unos contra otros.[17]

[17] Esta dualidad disruptora se señaló ya en IV.422a ss. y 462 ss. como debilidad de las ciudades enemigas de la ciudad purificada.

—¡En nada es menos importante, por Zeus! —dijo.

—Tampoco, por cierto, es algo positivo que sean igualmente incapaces de pelear una guerra porque están forzados, si se valen de la multitud armada, a te-
551e merla más que a los enemigos o, si no recurren a ella, a aparecerse en la batalla misma como verdaderamente oligárquicos.[18] Además, al mismo tiempo, estos hombres no quieren contribuir con sus riquezas, porque son avaros.

—Eso no es algo positivo.

—Ahora bien, lo que antes censurábamos, el hecho de que en esta organización política los mismos hombres multipliquen sus ocupaciones y sean a la vez
552a campesinos, comerciantes y militares, ¿te parece que es correcto?

—De ninguna manera.

—Mira, por cierto, si esta organización política es la primera que admite el más grande de todos estos males.

—¿Cuál?

—El poder para vender todas las cosas propias y adquirir las de otro y, cuando se ha vendido todo, habitar en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases, ni comerciante ni artesano ni caballero ni hoplita,[19] sino ser llamado pobre e indigente.

[18] *I.e.*, literalmente, "como unos pocos que están en el gobierno". Tendrían que presentarse, por lo tanto, como un ejército minúsculo.

[19] El de "hoplita" es un rango militar que corresponde a los ciudadanos que en casos de guerra se integraban a los batallones llevando como arma un escudo (*hóplon*). Se trataba de los ciudadanos de bajo poder adquisitivo. Los más adinerados, que poseían caballos, eran los *hippeîs*, "caballeros", precisamente porque podían aportar su propio caballo.

–Es la primera –dijo. 552b

–En las oligarquías, ciertamente, esto no se impide, pues de otro modo no podría haber por un lado potentados y por otro hombres completamente en la miseria.

–Es cierto.

–Piensa en esto: acaso cuando este hombre gastaba su riqueza mientras era rico, ¿era útil para la ciudad en algún ámbito de los que recién mencionamos? ¿O parecía ser del grupo gobernante pero en verdad no era ni gobernante ni siervo de la ciudad, sino un gastador de lo que tiene a la mano?

–Eso mismo –dijo–. Parecía, pero no era otra cosa que un gastador. 552c

–¿Quieres, entonces –dije yo–, que digamos de él que, como en el panal nace el zángano, enfermedad de la colmena, así también en la casa este hombre se vuelve un zángano, enfermedad de la ciudad?

–Sin duda, Sócrates –dijo.

–¿No es cierto, Adimanto, que la divinidad ha diseñado sin aguijón a todos los zánganos alados, y entre los terrestres, algunos de ellos no lo tienen, pero a otros les dio aguijones terribles? Los que no tienen aguijón terminan en la vejez como mendigos, mientras que de los que lo tienen surgen todos esos 552d
a los que se llama delincuentes.

–Totalmente cierto.

–Por lo tanto, es evidente –dije yo– que en una ciudad en la que veas mendigos, hay también ocultos en algún lado ladrones, carteristas, profanadores de templos[20] y artífices de todas estas vilezas.

[20] No se está pensando aquí en un delito estrictamente reli-

—Es evidente —dijo.

—¿Entonces qué? ¿En las ciudades regidas por la oligarquía no ves que hay mendigos?

—Por poco lo son todos, excepto los gobernantes —dijo.

552e —¿Entonces no tenemos que creer —dije yo— que también hay en ellas muchos delincuentes con aguijones a quienes los magistrados controlan con vigilancia y por la fuerza?

—Tenemos que creerlo, claro —dijo.

—¿Acaso no diremos que estos hombres han nacido aquí debido a la falta de educación, la mala crianza y la instauración de esta organización política?

—Eso diremos.

—Así sería entonces la ciudad oligárquica y tendría esta cantidad de vicios, y probablemente haya también más.

—Seguramente —dijo.

553a —Terminemos así el tratamiento de esta organización política que llaman oligarquía —dije yo—, con sus gobernantes salidos de los censos pecuniarios. Analicemos a continuación cómo surge el hombre similar a ella y cómo es una vez que se instala.

—Por supuesto —dijo.

8. —¿Acaso no se pasa esencialmente así de aquel hombre timocrático al oligárquico?

—¿Cómo?

—Cuando nace el hijo del hombre timocrático, admira primero a su padre y sigue sus huellas, pero luego ve de repente que choca contra la ciudad co-

---

gioso, ya que los templos servían como depósito de bienes públicos y privados. Véase I.344b ss. y nota *ad. loc.*

mo contra una roca y, tras gastar sus bienes y a sí 553b
mismo actuando como estratega o dirigiendo algún otro cargo importante, es arrastrado hacia los tribunales vapuleado por los sicofantes, o condenado a muerte, o desterrado, o se le quitan sus derechos políticos y es privado de toda su fortuna.

—Es probable, realmente —dijo.

—Así, mi querido, cuando ve esto, sufre este tipo de afrentas y pierde sus bienes, por temor, creo, directamente arroja con violencia del trono que hay en su alma su sed de honores, es decir su parte im- 553c
pulsiva. De este modo, humillado por la pobreza se entrega al lucro con avaricia y de a poco, con ahorro y esfuerzo, reúne una fortuna. ¿Acaso no crees que este hombre entrona desde entonces a aquella parte regida por deseos irracionales y avaricia y la convierte en un gran rey dentro de sí mismo, ciñéndola con tiaras, collares y espadas?

—Al menos yo sí —dijo.

—Tras poner a un lado y otro bajo el mando de 553d
este amo a la parte racional y la parte impulsiva para servirle como esclavas, a la primera no le permite pensar ni analizar ninguna otra cosa sino el modo de aumentar sus riquezas, y a la otra, a su vez, no le permite admirar y respetar a ninguna otra cosa que al dinero y a los hombres ricos, ni estimar algo que no sea la posesión de riquezas y todo artilugio que lo conduzca a eso.

—No hay otro cambio tan rápido y violento que lleve desde un joven con ambición de honores a uno avaro.

—¿Acaso es éste —dije yo— el hombre oligárqui- 553e
co?

—Su cambio, sin duda, se da a partir de un hombre similar a la organización política de la cual surgió la oligarquía.

—Analicemos si puede ser similar a ella.

554a —Analicemos.

9. —¿No sería similar, en primer lugar, por hacer de la riqueza la cuestión más importante?

—¿Y cómo no?

—Y por ser avaro y laborioso satisface de entre los deseos que lo circundan sólo los necesarios, sin conceder otros gastos. Por el contrario, esclaviza los demás deseos por considerarlos vanos.

—Efectivamente.

—Y dado que es alguien miserable, que hace de todo una cuestión de dinero, resulta al final un hom-
554b bre que hace fortuna de esos a los que la multitud elogia. ¿O no sería éste el hombre similar a esa organización política?

—A mí me parece que sí –dijo–, pues para una ciudad de este tipo y para el hombre similar a ella las riquezas son lo más importante.

—Un hombre así, creo –dije yo–, no se ha consagrado a la educación.

—Me parece que no –dijo–, pues no hubiese colocado un ciego como guía del coro ni lo honraría por sobre todo.[21]

—Bien –dije yo–, pero analiza esto: ¿no podemos decir que por falta de educación nacen en él deseos propios de zánganos, unos de mendigos,

[21] La personificación de la riqueza llevaba los ojos ciegos, precisamente como índice de su incapacidad para diferenciar la calidad de los hombres, tal como se ve en la obra *Riqueza* de Aristófanes.

otros de delincuentes, reprimidos violentamente 554c
por su otra preocupación?

–Y con toda certeza –dijo.

–¿Sabes entonces –dije– en qué casos verás el perfil de delincuentes de estos hombres?

–¿En cuáles? –dijo.

–En ocasión de la tutela de huérfanos, por ejemplo, y en general si se les da una circunstancia similar en la que detenten un gran poder de obrar injustamente.

–Es verdad.

–¿Acaso entonces no es claro con esto que un hombre así, en los actos contractuales en los que tiene buena reputación porque aparenta ser justo, re- 554d
prime con una cierta elogiable violencia los otros malos deseos que hay en él, pero sin convencerlos de que son inferiores ni someterlos por medio del razonamiento, sino por medio de la fuerza y el miedo, porque tiembla por el resto de su fortuna?

–Y mucho, sin duda –dijo.

–¡Por Zeus! Mi querido –dije yo–, descubrirás que en muchos de ellos, toda vez que deben gastar bienes ajenos, surgen deseos emparentados a los del zángano.

–Y de una manera realmente profunda –dijo él.

–En consecuencia, un hombre así no podría estar libre de conflictos internos, y tampoco sería sólo un hombre sino dos, aunque en general, cuando desee algo, podría tener deseos más respetables, que 554e
tendrán más poder que los peores.

–Así es.

–Por esto, claro, creo que un hombre así sería más digno que muchos otros, pero la perfección ver-

dadera del alma equilibrada y armónica se le escaparía muy lejos.

—Así me parece.

—Y por cierto, este avaro es en la ciudad un ad-
555a versario mediocre, en lo que hace a la persecución de alguna victoria u otra pretensión de honores positivos, porque no quiere gastar riquezas en su buena reputación y en luchas como ésas, temiendo despertar sus deseos dilapidadores e invitarlos a aliarse y competir. Luchando con poco de sí, a la manera oligárquica, la mayor parte de las veces es vencido, pero se enriquece.

—Sin duda —dijo.

—¿Entonces vamos a desconfiar todavía —dije yo— de que el avaro hombre de negocios tiene rasgos
555b similares a la ciudad oligárquica?

—De ningún modo —dijo.

10. —Por cierto, según parece, después de esto hay que analizar de qué modo surge la democracia y, una vez surgida, cómo es, para que a su vez cuando conozcamos el carácter de un hombre de este tipo lo podamos acomodar para el momento de la evaluación.

—Podríamos, por supuesto, seguir de un modo similar —dijo.

—¿No se pasa —dije yo— de la oligarquía a la democracia de este modo: por la sed insaciable del bien que oficia de modelo, es decir que es preciso volverse lo más rico posible?

—¿Cómo es eso?

555c —Dado que los gobernantes de esta ciudad lo son por poseer muchas riquezas, no quieren instituir prohibiciones legales dirigidas a los jóvenes que se vuelven disipados, con el objeto de que no les sea

posible ponerse a dilapidar y arruinar su fortuna, para hacerse todavía más ricos y prepotentes comprándoles sus propiedades y endeudándolos.

—Es lo que más quieren.

—¿Pero no es claro ya que es imposible que los habitantes de una ciudad honren la riqueza y al mismo tiempo posean moderación suficiente, sino que 555d
es forzoso que descuiden una u otra?[22]

—Sobradamente claro —dijo.

—Así, en las oligarquías, por ser descuidados y por tolerar las conductas disipadas, algunas veces han arrojado a la pobreza a hombres nobles.

—Es verdad.

—Y éstos, creo, están instalados en la ciudad con su aguijón y bien armados, unos arrastrando deudas, los otros sin derechos políticos y otros ambas cosas a la vez, odiando y conspirando contra los que se quedaron con sus propiedades, y contra el resto, deseando una revolución.

—Así es. 555e

—Por otra parte, los hombres de negocios, que van encogidos para que parezca que no los ven, hieren con su dinero a cualquiera que se les cruce y cobran muchas veces multiplicado el interés de su dinero, haciendo crecer en la ciudad al zángano, es 556a
decir al mendigo.

—¿Cómo no van a crecer? —dijo.

—Y no quieren extiguir este mal que se ha encendido ni de aquel modo, impidiendo que se pueda vender lo propio como se quiera, ni de otro, con otra ley que suprima estos males.

22 Véase IV.421d ss.

—¿Con cuál?

—La que secunda a aquélla y obliga a los ciudadanos a preocuparse por la perfección, pues si se dispusiera que la mayor parte de los acuerdos voluntarios se hicieran a riesgo del prestamista, habría en la ciudad menos interesados en estos negocios innobles y crecerían en ella menos de estos vicios de los que acabamos de hablar.

556b

—Sin duda —dijo él.

—Pero ahora, en cambio —dije yo—, por todas estas razones, en la ciudad los gobernantes crean una disposición de ese tipo en los gobernados, en ellos mismos y en sus allegados. ¿No es verdad que por ceder al lujo los jóvenes son indolentes en lo que respecta tanto al cuerpo como al alma, blandos y también perezosos para dominar placeres y dolores?

556c

—Sin duda.

—¿Y se despreocupan de todo excepto de acumular riqueza y no ponen más cuidado en la perfección que los pobres?

—Claro que no.

—Así dispuestos, cuando se reúnen gobernantes y gobernados en viajes o en otra actividad compartida, ya sea en una embajada o una campaña militar, como pasajeros de una nave o integrantes de un cuerpo militar, o al verse juntos en los mismos peligros, los pobres no van a ser en modo alguno despreciados por los ricos, sino que muchas veces un hombre pobre delgado, bronceado, en su puesto de batalla junto a un rico que ha vivido a la sombra con muchas grasas de sobra, lo ve sin aliento y sumido en el desconcierto. ¿Acaso crees que este hombre no considera que hombres como ésos se enriquecen

556d

por la cobardía de los pobres? Y cuando se reúnan en privado, ¿no se dirán uno al otro: "estos hombres son nuestros, porque no valen nada"? 556e

–Yo sé perfectamente que eso hacen –dijo.

–Entonces, como un cuerpo enfermizo necesita de poco influjo externo para caer enfermo, y algunas veces incluso sin causas externas algo lo desestabiliza, ¿así también la ciudad que esté organizada de ese modo, al invocar unos la alianza externa de una ciudad oligárquica y los otros la de una democrática, a la menor excusa se enferma y cae en la lucha interna, y algunas veces incluso sin intervención externa estalla la lucha civil?

–Y de grandes dimensiones. 557a

–La democracia nace, creo, cuando los pobres, tras alcanzar la victoria, matan a algunos de los enemigos, destierran a otros y con criterio igualitario comparten con el resto el gobierno y los cargos públicos. En general esos cargos son en esta organización política resultado de los sorteos.[23]

–La instauración de la democracia se da, claro –dijo–, si surge por la lucha armada o si los oligárquicos se amedrentan a causa del temor.

11. –¿Y entonces cómo se gobiernan? –dije yo–. ¿Cómo es, a su vez, esta organización política? 557b Sin duda es evidente que el hombre que sea así resultará un hombre democrático.

–Es evidente –dijo.

[23] Las líneas generales de la caracterización presente de la democracia representan seguramente la experiencia personal de Platón en los tiempos que siguieron a la Tiranía de los Treinta. Como se verá en la continuación de la descripción, el filósofo no está pensando en una forma de democracia representativa, al estilo moderno. Véase nuestra Introducción, 1.

–Entonces, en primer lugar, ¿son libres y la ciudad está llena de libertad y licencia de palabra, y además existe en ella la potestad de hacer lo que se quiera?

–Al menos eso se dice –respondió.

–Y donde existe este poder, es evidente que cada uno dispondrá dentro de ella la organización de su propia vida que a cada uno le plazca.

–Es evidente.

–Tendrían que resultar realmente variadísimos,
557c creo, los hombres en esta organización política.

–¿Y cómo no?

–Es posible –dije yo– que ésta sea la más bella de las organizaciones políticas. Como un manto colorido decorado con todas las flores, así también esta organización política podría parecer la más bella, decorada con todos los caracteres humanos. Así, probablemente –dije yo–, también a ésta, como los niños y las mujeres que se quedan mirando objetos coloridos, muchos la considerarían como la más bella.[24]

–Sin duda –dijo.

557d –Y es ideal, mi bienaventurado, para buscar en ella una organización política –dije yo.

–¿Por qué?

–Porque por su libertad contiene todos los tipos de organización política, y es posible que el que quiere establecer una ciudad, precisamente lo que nosotros estábamos haciendo antes, tenga que dirigirse a una ciudad democrática y elegir el modo de

[24] Sobre la evaluación de la democracia, véase nuestra Introducción, 5.3.2.

vida que le agrade, como si hubiera llegado a un bazar de organizaciones políticas y, una vez que lo tuviera elegido, fundar así su ciudad.

–Probablemente no tendría problemas en encontrar modelos –dijo. 557e

–Que no haya en esta ciudad ninguna necesidad de gobernar, ni aunque seas capaz para ello, ni tampoco de ser gobernado si no quieres, ni de luchar cuando los demás están en guerra, ni de mantener la paz cuando los demás lo hacen si es que no deseas la paz, y a su vez, si alguna ley te impide gobernar o impartir justicia, no dejar de gobernar e impartir justicia si se te ocurre, ¿acaso no es inefa- 558a
ble y dulcísimo por un rato un pasatiempo de este tipo?

–Quizás por ese momento –dijo.

–¿Y qué? ¿La tranquilidad de algunos condenados no es exquisita? ¿O nunca viste en esta organización política a hombres condenados a la muerte o el exilio que no dejan de quedarse en la ciudad y de pasearse en público y, como si nadie se preocupara por ellos ni los viera, se pavonean como héroes?

–Realmente he visto muchos –dijo.

–Y esa indulgencia, esa amplitud de espíritu uni- 558b
da al desprecio de lo que nosotros planteamos solemnemente cuando fundábamos la ciudad, es decir que a no ser que alguien tuviera una naturaleza extraordinaria, nunca llegaría a ser un hombre noble a menos que desde niño jugara directamente con cosas buenas y se dedicara a todas estas actividades. ¡Qué soberbiamente se aplasta todo esto! Nada importa a partir de qué estudios alguien se podría preparar para dirigir la

política, sino que se honra a cualquiera sólo con que
558c diga que es un protector de la multitud.[25]

—Realmente es muy noble... —dijo.

—La democracia tendría estas y otras características similares, y sería, según parece, una organización política agradable, anárquica y colorida, que otorga una cierta igualdad de modo similar a iguales y desiguales.

—Dices cosas muy conocidas —dijo.

12. —Considera, por cierto —dije yo—, cuál es el tipo de hombre que le es propio. ¿No hay que analizar primero, como hicimos con la organización política, de qué modo surge?

—Sí —dijo.

—¿Acaso, entonces, no es así? De aquel hombre
558d avaro y oligárquico, creo que podría nacer un hijo criado por su padre en sus costumbres.

—¿Cómo no?

—También él, sin duda, gobernará por la fuerza los placeres que hay en él, esos que lo llevan a dilapidar y no ya a enriquecerse. Son ésos a los que se llama placeres innecesarios.

—Es evidente —dijo.

—¿Quieres, entonces —dije yo—, para que no sigamos hablando de modo oscuro, que definamos primero los deseos necesarios y los que no lo son?

—Sí, quiero —dijo él.

—Esos de los que no podríamos apartarnos, y

[25] La misma crítica es ostensible en el *Protágoras* (especialmente 323a ss.) donde se revisa la noción de una técnica orientada a la política a partir de los presupuestos del sofista sobre la enseñanza de la perfección (*areté*) y se termina por negar la especificidad de tal técnica.

también cuantos nos es útil llevar a cabo, ¿no son 558e
llamados con justicia "necesarios"? Pues es forzoso que nuestra naturaleza desee ambas cosas. ¿O no?

—Así es.

—Con justicia, por cierto, les aplicaremos este 559a
rasgo: lo necesario.

—Con toda justicia.

—Bien. De esos que alguien podría librarse si se preocupa desde joven y que estando presentes no producen ningún bien sino lo contrario, de todos éstos, si dijéramos que son innecesarios, ¿acaso no estaríamos en lo cierto?

—Sin duda.

—Tomemos, entonces, un ejemplo de cada uno para tener un modelo de cada clase.

—Es totalmente necesario.

—¿Acaso el deseo de comer, ya sea un alimento simple o un aderezo, no sería necesario para la salud 559b
y el bienestar?

—Eso creo.

—Ciertamente, el deseo de alimento es necesario en dos sentidos, en tanto es útil y en tanto es imposible que un ser vivo lo interrumpa.[26]

—Sí.

—El deseo de condimento también, si ofrece de algún modo alguna ayuda para el bienestar.

—Sin duda.

—Y el deseo que va más allá de éstos, el de manjares distintos de los mencionados, que es posible evitar en la mayoría restringiéndolo desde la infancia y educándolo, y es dañino para el cuerpo y dañi-

[26] Leemos *ou dynaté* (Hermann).

no para el alma en vistas de la sensatez y la modera-
559c ción, ¿acaso no se lo podría llamar correctamente "no necesario"?

–Con toda corrección.

–Digamos entonces que estos placeres son dilapidadores, mientras que los otros son lucrativos, por ser útiles para la subsistencia.[27]

–Claro.

–¿También diremos lo mismo respecto de los placeres eróticos y los demás?

–Lo mismo.

–Así pues, ¿también de ése que denominábamos zángano no decíamos que está lleno de este tipo de placeres y deseos y que está gobernado por los deseos no necesarios, mientras que el avaro, esto es
559d el oligárquico, lo está por los deseos necesarios?

–¿Cómo no?

13. –De nuevo –dije yo–, expliquemos cómo del hombre oligárquico surge el democrático. Me parece que en general sucede así.

–¿Cómo?

–Cuando un joven criado como antes veníamos diciendo, maleducado y avaro, prueba la miel como un zángano y frecuenta estos ardientes y temibles animales que son capaces de ofrecer placeres múltiples, coloridos y variados, allí puedes estar seguro de que
559e ocurre el principio de su metamorfosis, desde la oligarquía que hay en él hacia la democracia.

[27] La oposición entre deseos dilapidadores o destructivos y lucrativos o productivos está restringida a los deseos de la parte apetitiva, de modo que aun cuando los necesarios son preferibles, lo son sólo como mal menor. Véase la posición del filósofo en IX.581d-e.

–Es totalmente necesario –dijo.

–¿Y entonces, como la ciudad cambiaba cuando un aliado externo ayudaba a una de las facciones que era similar a él, así también el joven cambia cuando a su vez una clase de deseos externos presta ayuda a esa parte de los deseos que hay en él con la que tiene parentesco y similitud?

–Completamente.

–Y si alguna fuerza socorre a la parte oligárquica que hay en él, creo, ya provenga de su padre o de los demás parientes que lo amonestan y reprenden, se 560a
desatan entonces una revolución y contrarrevolución, es decir una lucha interna contra sí mismo.

–Así es.

–Y entonces, creo, la parte democrática cede ante la oligárquica, y algunos de los deseos son destruidos, los otros desterrados, al emerger un cierto pudor en el alma del joven, y ésta queda otra vez en orden.

–Algunas veces ocurre –dijo.

–Pero mientras tanto, creo, otros deseos emparentados con los desterrados van creciendo ocultamente, a causa de la rudeza de la crianza del padre, y 560b
terminan por hacerse más y más fuertes.

–Así suele suceder.

–Entonces lo vuelven a arrastrar hacia esas mismas compañías y, reunidos en secreto, conciben una multitud.

–Así es.

–Finalmente, creo, se apoderan de la acrópolis del alma del joven, porque percibe que está vacía de conocimientos, ocupaciones nobles y argumentos verdaderos, que en verdad son los mejores custodios

560c y guardianes en la mente de los hombres amados por los dioses.

—Ciertamente —dijo.

—Así, creo, argumentos y opiniones falsos y mendaces, corriendo a ponerse en lugar de aquéllos, asaltan el lugar de la parte superior.

—Por cierto que sí —dijo.

—¿Acaso, entonces, volviendo junto a aquellos lotófagos,[28] no vive junto con ellos abiertamente y, si viene alguno de sus parientes en ayuda de la parte avara de su alma, estos argumentos mendaces cierran los portales de la fortaleza que hay en él y no de-
560d jan pasar al mediador mismo ni admiten a los argumentos que van como embajada de los mayores. Así, estos argumentos prevalecen al luchar: llamando estupidez al pudor lo arrojan fuera como a un fugitivo innoble, a la moderación la llaman cobardía y tras injuriarla la destierran, y después de convencer al joven de que la mesura y el orden en los gastos es rusticidad y servilismo, se unen con muchos y perjudiciales deseos para expulsarlas.

—Efectivamente.

—Así, por cierto, después de vaciar y purificar de
560e excelencia el alma del que está poseído por ellos e iniciado en grandes misterios, reintroducen con gran cortejo a la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la desfachatez, brillantes y coronadas. Así, las elogian y con nombres cariñosos llaman a la desmesura buena educación, a la anarquía libertad, a la

[28] Se refiere al episodio homérico de *Odisea*, IX.82-104, donde Odiseo y su tripulación llegan a una isla habitada por hombres de razón adormecida, que quedaban atrapados en este tipo de vida al consumir una planta narcótica del lugar.

prodigalidad magnificencia y a la desfachatez valentía. ¿Acaso no es así, de esta manera –dije yo–, que el 561a
joven cambia su educación en los deseos necesarios por la liberación y el relajamiento de los placeres no necesarios y perjudiciales?

–Es totalmente claro –dijo él.

–Un hombre como éste vive, creo, después de eso, invirtiendo tantas más riquezas, esfuerzos y dedicación en placeres necesarios como en los no necesarios. Si tiene suerte, sin embargo, y no va demasiado lejos con su furor, sino que el alboroto cesa 561b
cuando llega a viejo, admitirá de nuevo a una parte de los exiliados y no se entregará por completo a los invasores. Tras poner a los placeres en una cierta igualdad, continúa siempre entregando el control de sí mismo al primero que le cae al lado, como si se tratara de una cuestión de azar, hasta que queda saciado, y después de nuevo lo entrega a otro placer, sin despreciar ninguno, sino alimentando todos por igual.

–Sin duda.

–Pero en rigor –dije yo–, al argumento verdadero no lo recibe ni lo deja ingresar en su fortaleza, si se le dice que hay placeres que provienen de deseos nobles 561c
y buenos, pero otros que se originan en deseos malvados, y que es preciso consagrarse y honrar a los primeros y en cambio cercenar y reprimir a los otros. Ante todas estas razones, hace un signo negativo con la cabeza y dice que todos los placeres son iguales y que hay que honrarlos a todos por igual.[29]

[29] Es la tesis que se analiza al comienzo del *Filebo*. Véase también VI.505c y IX.580d ss.

–Puesto en esa tesitura, claro que hace esto –dijo.

–Entonces –dije yo–, vive así día tras día complaciendo cada placer que se le cruza: unas veces se emborracha al son de la flauta, y luego toma sólo agua y se pone a dieta mientras se entrega además a hacer ejercicios. Hay veces que holgazanea y descui-
561d da todos sus asuntos, e incluso en algunas ocasiones simula dedicarse a la filosofía. Además, muchas veces se dedica a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que se le ocurre por casualidad. Si alguna vez le surge admiración por los militares, se pone de su lado, y si luego le caen en gracia los hombres de negocios, entonces los apoya. No hay ningún orden ni obligación en su vida sino que, considerando que este tipo de vida es placentera, libre y dichosa, se sujeta a él totalmente.

561e –Acabas de describir perfectamente –dijo él– el modo de vida de un varón igualitario...

–Al menos creo –dije yo– que este hombre es múltiple y lleno de numerosos caracteres. Bello y colorido, como su ciudad. Muchos son los hombres y las mujeres que admiran este tipo de vida, con sus numerosos modelos y maneras de organización política dentro de él.

–Así es –dijo.

562a –¿Y qué? ¿Relacionamos este hombre con la democracia, en tanto se lo puede denominar con exactitud democrático?

–Hagámoslo –dijo.

14. –Ahora nos restaría describir –dije yo– la más bella organización política y el más bello hombre, la tiranía y el tirano.

–Exactamente –dijo.

–Bien. ¿De qué modo, querido compañero, surge la tiranía? Porque es prácticamente evidente que es una modificación de la democracia.

–Es evidente.

–¿Acaso, entonces, de la misma manera que de la oligarquía surge la democracia, también de la democracia surge la tiranía? 562b

–¿Cómo?

–El bien preferido –dije yo– en vistas del cual se establecía la oligarquía era la riqueza. ¿No?

–Sí.

–Además, el deseo insaciable de riqueza y el descuido de todo lo demás por el lucro es lo que la destruyó.

–Es verdad –dijo.

–¿Entonces el deseo insaciable del bien por el que se define la democracia también termina por aniquilarla?

–¿Por qué bien dices que se define?

–La libertad –dije–. En cualquier ciudad democrática podrás escuchar que es lo mejor de todo, y 562c
por eso quien es libre por naturaleza considera digno vivir sólo en una ciudad así.

–En efecto, es una expresión que se repite a menudo –dijo.

–Entonces –dije yo–, como iba a preguntarte antes, ¿acaso el deseo insaciable de libertad y el descuido de todo lo demás altera esta organización política y la prepara para necesitar de la tiranía?

–¿Cómo? –dijo.

–Creo que cuando una ciudad democrática sedienta de libertad se pone azarosamente bajo el

562d mando de malos escanciadores y bebe más de lo debido de ese vino puro, castiga a sus gobernantes, si no son muy flexibles ni le ofrecen mucha libertad, acusándolos de brutales y oligárquicos.

–Eso hacen, sin duda –dijo.

–Y a los que obedecen a los gobernantes los maltrata como si desearan su propia esclavitud y no tuvieran personalidad, mientras que elogia y respeta a los gobernantes que parecen gobernados y a los gobernados que parecen gobernantes, tanto en privado como
562c en público. ¿Acaso no es necesario que en una ciudad así el ambiente de libertad se extienda a todo?

–¿Cómo no?

–Y la anarquía que crece penetra, amigo mío –dije yo–, en las casas particulares y finalmente hasta en las bestias.

–¿Cómo podemos decir una cosa así? –preguntó.

–Por ejemplo –dije–, el padre se acostumbra a ser un igual frente a su hijo y le teme, y el hijo trata como igual a su padre y, como es realmente libre, no se avergüenza ni teme a sus progenitores. Al mismo tiempo el
563a meteco[30] se vuelve un igual para el ciudadano y el ciudadano para el meteco, y lo mismo el extranjero.

–Así sucede, realmente –dijo.

–Sucede eso –dije yo– y estas otras tonterías: el maestro, en circunstancias así, teme y adula a sus alumnos, y los alumnos menosprecian a los maes-

30 Los metecos eran extranjeros residentes en Atenas sin derechos políticos. Véase C. González Román, "Los metecos atenienses", en C. Mossé y otros, *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1979 y V. Ehrenberg, *Greek State*, London, Methuen, 1969.

tros y también a los preceptores. En general, los jóvenes se comparan con los ancianos y discuten con ellos en palabras y en actos, mientras que para ser condescendientes con los jóvenes los viejos se llenan de ingenio y gracia, imitándolos, para no parecer desagradables ni despóticos. 563b

–Sin duda –dijo.

–Y el colmo de la libertad de la multitud, mi amigo –dije yo–, se da en una ciudad semejante cuando los hombres y las mujeres comprados no son menos libres que sus compradores. Y por poco nos olvidamos de decir cuánta igualdad y libertad hay de las mujeres para con los hombres y de los hombres para con las mujeres.[31]

–¿Entonces, como Esquilo –dijo–, diremos lo que "ahora se nos viene a la boca"?[32] 563c

–Claro –dije–, yo al menos hablo así. En lo relativo a los animales que están al servicio de los hombres, nadie creería, si no lo experimentara, cuánto más libres son allí que en otro lado. Pues realmente, como dice el proverbio, "las perras se parecen a sus amas", y los caballos y asnos terminan por acostumbrarse a vagar de manera libre y altanera, empujando permanentemente en los caminos a cualquiera que se les cruza si es que no se corre, y todo el resto está así pletórico de libertad. 563d

–Me cuentas a mí mi propio sueño –dijo–, pues cuando voy al campo a menudo lo padezco.

[31] Fuera de la organización de la ciudad purificada, que entre los guardianes y filósofos prescribía la igualdad de hombres y mujeres, Platón vuelve al registro de moralidad popular que indicaba la subordinación femenina.

[32] Fragmento 351 Nauck.

—¿Comprendes además —dije yo— que lo más importante de todo este conjunto de desquicios es que hace al alma de los ciudadanos tan delicada que, si alguien le impone algún tipo de rigor, se indigna y no lo tolera? Sabes bien que finalmente no prestan atención a las leyes escritas ni a las no escritas, para
563e que nadie de ningún modo sea su amo.

—Lo sé bien —dijo.

15. —Éste es, en rigor, mi querido —dije yo—, el comienzo tan bello y juvenil de donde crece la tiranía, según me parece.

—Es juvenil, claro —dijo—. Pero ¿qué sucede después?

—La misma enfermedad que sobrevino en el caso de la oligarquía la destruye —dije yo—, y como surge en ella con más fuerza y potencia a causa de su libertad, esclaviza a la democracia. Hacer algo en exceso suele en verdad producir una reacción contraria, tanto en
564a las estaciones como en las plantas y los cuerpos, y no menos en las organizaciones políticas.

—Naturalmente —dijo.

—La libertad en exceso no parece transformarse en otra cosa que en exceso de esclavitud, tanto en el individuo como en la ciudad.

—También es natural.

—Naturalmente, entonces —dije—, la tiranía no surgirá de otra organización política que de la democracia. A partir de la más amplia libertad, creo, surge la más enorme y salvaje esclavitud.

—Tiene sentido —dijo.

—Pero creo que no es eso lo que me preguntas
564b —dije yo—, sino qué enfermedad que crece tanto en la oligarquía como en la democracia la esclaviza.

—Es cierto —dijo.

—Hablaba de aquel grupo de hombres haraganes y despilfarradores donde el más tenaz gobierna y el más débil obedece. Los comparamos, por cierto, con zánganos, unos con aguijón y los otros sin él.

—Y en verdad lo hicimos correctamente —dijo.

—Sin duda —dije yo— ambos causan disturbios en cualquier organización política en que nacen, como la flema y la hiel en el cuerpo. Entonces es preciso 564c
que un buen médico y un buen legislador vigilen de cerca, no menos que un sabio apicultor, especialmente para que no aparezcan y, si aparecen, para sacarlos lo más rápido posible junto con los panales mismos.

—Sí, ¡por Zeus! —dijo él—, y por completo.

—Hagamos ahora así —dije yo—, para ver más claramente lo que queremos.

—¿Cómo?

—Separemos en nuestro argumento la ciudad democrática en las tres partes que efectivamente tiene. Una es el grupo de los zánganos, que crece en ella a 564d
causa de la libertad no menos que en la ciudad oligárquica.

—Así es.

—Y es por cierto mucho más agresivo en ésta que en aquélla.

—¿Cómo?

—En la oligarquía, por no ser considerado sino expulsado de los cargos públicos, pierde práctica y no es vigoroso, mientras que en la democracia es de algún modo el que la gobierna, fuera de unas pocas excepciones. Su sector más agresivo habla y actúa, y el resto, sentado alrededor de las tribunas, zumba y no per-

564e mite que el adversario hable, de modo que en esta organización política todo salvo algunas pocas cosas queda organizado por este grupo.

—En rigor es así —dijo él.

—Pero hay otro grupo que se diferencia siempre de la multitud.

—¿Cuál?

—Dado que todos persiguen la riqueza, los que tienen una naturaleza más ordenada se vuelven en general los más ricos.

—Naturalmente.

—Y en rigor, creo que es de allí que sale la miel para los zánganos, mucha y fácilmente.

—Claro. ¿Cómo podría salir de los que tienen poco? —dijo.

—Así, estos hombres ricos son llamados, creo, "pasto de los zánganos".

—Sin duda —dijo.

565a 16. —El tercer grupo es el pueblo, los obreros manuales y ajenos a la política, que no poseen muchas cosas. En realidad éste es el grupo mayor y más poderoso en la democracia, cuando se reúne.

—Es posible —dijo—, pero a menudo no quiere hacerlo, a no ser que se comparta con él algo de miel.

—Y se comparte siempre —dije yo—, en tanto le es posible a los gobernantes, que, privando de riqueza a los que la detentan y distribuyéndola entre el pueblo, se quedan con la mayor parte.

565b —Así sí la comparten —dijo él.

—Y quienes han sido despojados, creo, se ven obligados a defenderse hablando ante el pueblo y haciendo lo que esté a su alcance.

–¿Cómo no?

–Y aunque no deseen hacer una revolución, son acusados por los demás de conspirar contra el pueblo y ser oligárquicos.

–Efectivamente.

–Entonces, finalmente, cuando ven al pueblo intentando dañarlos, no de manera deliberada sino por 565c
ignorancia y engaño de los calumniadores, en ese momento, lo quieran o no, se vuelven verdaderamente oligárquicos, no de manera deliberada, sino que es aquel zángano al picarlos el que produce este mal.

–Exactamente.

–Surgen entonces entre ellos acusaciones, juicios y luchas.

–Y muchas.

–¿No acostumbra siempre el pueblo a poner al frente de él un individuo favorito, al que alimenta y acrecienta en poder?

–Lo acostumbra, claro.

–Por consiguiente –dije yo–, es claro que, cuan- 565d
do surge el tirano, brota de la raíz del liderazgo y de ningún otro lado.

–Es totalmente obvio.

–¿Cuál es entonces el inicio de la transformación de líder en tirano? ¿Acaso no es evidente que sucede cuando el líder comienza a hacer lo mismo que se cuenta en el mito sobre el templo de Zeus Liceo en Arcadia?[33]

[33] En esa zona central del Peloponeso se rendía culto a Zeus con forma de lobo (*lýkos*). Es muy probable que un antiguo culto chamanístico haya sido incorporado por la religión olímpica dando lugar a esta conformación. Sobre el chamanismo, véase E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, cap. 5.

—¿Qué mito? —preguntó.

—El que cuenta que quien prueba vísceras humanas descuartizadas entre las de otras víctimas ne-
565e cesariamente se convierte en lobo. ¿O no has escuchado el relato?

—Sí.

—Si algo así sucediera con el líder del pueblo y, tras tomar una multitud totalmente obediente, no se abstuviera de la sangre de sus hermanos, sino que por el contrario los acusara injustamente, como les place hacerlo a hombres de esta clase, y llevándolos a los tribunales los asesinara, tronchando así la vida humana mientras prueba con lengua y boca impuras la sangre de su familia, y desterrara y matara mien-
566a tras sugiere una abolición de deudas y una redistribución de la tierra, ¿no es necesario que después de esto, un hombre así esté fatalmente destinado a morir a manos de sus enemigos o a volverse un tirano y, de hombre que era, a volverse un lobo?

—Totalmente necesario —dijo.

—Así se vuelve el que se rebela contra los que tienen fortuna.

—Así.

—Y entonces, tras ser desterrado y regresar a pesar de sus enemigos, ¿no vuelve convertido en un completo tirano?

—Claro.

—Pero, si por la vía del desprestigio en la ciudad
566b no son capaces de derrocarlo o condenarlo a muerte, conspiran para asesinarlo en secreto con una muerte violenta.

—Así realmente suele pasar —dijo él.

—En efecto, todos los que llegan hasta este punto

recurren al requerimiento bien conocido del tirano, en este caso, pedir al pueblo custodios personales para que el servidor del pueblo esté a salvo para ellos.

–Sin duda –dijo.

–Y el pueblo se los da, pienso, porque teme por él y confía en sí mismo.

–Así es. 566c

–Y bien, cuando ve esto un hombre rico, cuyas riquezas son causa del odio del pueblo, entonces, mi amigo, de acuerdo con el oráculo que le dieron a Creso, "huye junto al lecho pedregoso del Hermo y no se queda ni se avergüenza de ser cobarde".[34]

–Pues no sería posible que se avergonzara por segunda vez ... –dijo.

–Seguramente –dije yo–. Creo que si lo atrapan, le dan muerte.

–Es del todo necesario.

–Y es claro que ese protector no se queda "majestuosamente con su gran cuerpo",[35] sino que des- 566d
pués de derrocar a otros muchos se instala en el asiento de cochero de la ciudad y se transforma completamente, de protector que era, en tirano.

–¿Cómo no va a pasar algo así? –dijo.

17. –¿Vamos a describir ahora –dije yo– la felicidad del hombre y la de la ciudad en la cual ha nacido un mortal de ese tipo?

[34] Modificación de Heródoto, I.55, que relata la respuesta que la Pitia dio a Creso cuando éste consultó si su monarquía sería duradera. La respuesta consistía en que huyera cuando una mula gobernara a los lidios. Ciro, que finalmente lo venció, era hijo de padres de diferente nivel social, lo cual explicaba la referencia velada del vaticinio (véase Heródoto, I.91).

[35] Véase Homero, *Ilíada*, XVI.731, que refiere a la muerte de Cebríones, hijo bastardo de Príamo que dirigía el carro de Héctor y fue muerto por Patroclo.

—Describámosla, claro —dijo.

—En los primeros días —dije—, es decir en las primeras épocas, ¿no sonríe y saluda a todos aquellos
566e con los que se encuentra, dice que no es un tirano y promete muchas cosas en privado y en público, condonando deudas y distribuyendo la tierra para el pueblo y para su círculo, y pretende ser amable y delicado con todos?

—Forzosamente —dijo.

—Pero creo que, cuando se reconcilia con algunos de sus enemigos en el exilio, a otros los destruye y logra paz en ese ámbito, lo primero que hace es incitar constantemente a la guerra para que el pueblo necesite un general.

—Naturalmente, claro.

567a —¿Y no lo hará también para que volviéndose pobres por pagar impuestos se vean obligados a vivir al día y conspiren menos contra él?

—Claro.

—Y creo que si sospecha que por tener ideales libertarios algunos no se entregan a su mando, los destruirá con cualquier excusa entregándolos a los enemigos. A causa de todo esto el tirano necesita siempre agitar una guerra.

—Necesariamente.

—Y por hacer esto, ¿no es lo más posible que se
567b haga odioso para los ciudadanos?

—¿Cómo no?

—¿Y no es posible también que algunos de los colaboradores que detentan el poder con él, al menos los que resultan más valientes, hablen francamente con él y entre ellos para criticar lo que pasa?

—Probablemente.

–Así, el tirano debe ir deshaciéndose de todos ellos, si quiere conservar el poder, hasta que no quede nadie de valía ni entre sus amigos ni entre sus enemigos.

–Claro.

–En consecuencia, debe mirar con perspicacia quién es valiente, quién grande de espíritu, quién sensato y quién rico, y es tan feliz que necesariamente, lo quiera o no, debe ser enemigo y conspirar contra todos ellos hasta purificar la ciudad. 567c

–¡Bello modo de purificar! –dijo.

–Sí –dije yo–. Es una purificación opuesta a la que los médicos operan sobre los cuerpos. Éstos al suprimir lo peor dejan lo mejor, pero el tirano hace lo contrario.

–Es lo que debe hacer, según parece, si es que quiere seguir gobernando –dijo.

18. –Está encadenado a una dichosa fatalidad que lo fuerza a vivir entre muchos hombres viles que lo odian o no seguir viviendo. 567d

–Ésa es su fatalidad –dijo él.

–¿Y no sucederá que cuanto más sea odiado por los ciudadanos por cometer estos actos, tanto más necesitará una custodia personal numerosa y confiable?

–¿Cómo no?

–¿Y quiénes serán los custodios confiables? ¿De dónde va a convocarlos?

–Muchos vendrán solos –dijo–, volando, si el pago lo justifica.

–¡Por el perro! –exclamé–. De nuevo me parece que te refieres a zánganos extranjeros de toda procedencia. 567e

–Me entendiste perfectamente –dijo.

—¿Quién querría hacerlo en su comunidad? ¿Acaso no querría quitar a los ciudadanos sus esclavos y, tras liberarlos, hacer de ellos su custodia personal?

—Sin duda —dijo—. Porque ellos son para él los más confiables.

—¡Dices que es un dichoso asunto el de ser tira-
568a no, si necesita de semejantes amigos y hombres de confianza, tras destruir a los que primero lo apoyaron.

—Sin duda los necesita —dijo.

—¿Y estos compañeros son los que lo admiran y los nuevos ciudadanos que comparten su vida, mientras que los hombres razonables lo odian y le huyen?

—¿Por qué no habrían de hacerlo?

—No sin razón —dije yo— la tragedia pasa por ser algo enteramente sabio, y especialmente Eurípides.

—¿Por qué?

—Porque con ese sagaz pensamiento suyo dijo
568b que "los tiranos son sabios por la compañía de los sabios".[36] También es claro que decía que son sabios los que viven con los tiranos.

—Y así —dijo—, elogia a la tiranía como un poder que "iguala a los dioses",[37] y también de muchas otras maneras, no sólo él sino también los demás poetas.

—Por lo tanto, dado que son sabios, los poetas

36 Se atribuye también a Sófocles (fr. 13 Nauck), probablemente refiriéndose a la institución del patronato. Sobre el patronato en la Grecia clásica, véase P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, OUP, 1972, pp. 305 ss.

37 El pasaje habitualmente citado como referencia es Eurípides, *Troyanas*, 1169.

trágicos nos van a perdonar a nosotros, y a aquellos que gobiernan conforme a nuestros principios, que no los vayamos a admitir en la organización política por ser encomiastas de la tiranía.

–Yo por mi parte –dijo– creo que los más sutiles 568c
de ellos nos dispensarán.

–En rigor, pienso que cuando recorren las demás ciudades reuniendo multitudes y alquilando voces bellas, elevadas y persuasivas, arrastran a las ciudades hacia la tiranía y la democracia.

–Sin duda.

–¿Y no reciben además el pago y los honores, especialmente, como es natural, de los tiranos, y en segundo lugar de las ciudades en democracia? Por el contrario, cuanto más se acercan a las organizaciones políticas superiores, más está vedada
para ellos la honra, como si la falta de aliento les 568d
impidiera avanzar.

–Ciertamente.

19. –Pero en verdad nos desviamos.[38] Hablemos de nuevo de aquel ejército del tirano, bello, múltiple, variado e inconstante, para ver de qué se alimenta.

–Es claro –dijo– que si hay en la ciudad tesoros sagrados, los gastará mientras sea suficiente lo obtenido por la venta, para imponer al pueblo el pago de menores impuestos.

–¿Pero qué pasa cuando se terminan? 568e

–Es claro –dijo– que vivirá de los bienes de los

[38] Este desvío es un adelanto del tratamiento que en el comienzo del libro X se dedicará a la crítica a los poetas, donde se darán razones del modo en que la poesía tradicional propicia las peores tendencias humanas.

padres él y también sus compañeros de banquete, favoritos y cortesanas.

–Comprendo –dije yo–, porque el pueblo que engendró al tirano tendrá que alimentarlo a él y a sus compañeros.

–Está obligado a ello –dijo.

–¿Cómo dices? –pregunté–. ¿Y qué pasa si el pueblo se irrita y dice que no es justo que el hijo joven sea alimentado por el padre, sino lo contrario, que el padre sea alimentado por el hijo, y dijera ade-
569a más que su padre no lo engendró ni lo estableció para que cuando llegase a adulto, como esclavo de sus esclavos, tuviera entonces todavía que alimentarlo a él y también a sus esclavos con el resto de su chusma, sino que lo engendró para que cuando él gobernara lo librara de los llamados ricos y nobles de la ciudad, y ahora entonces le ordena salir de la ciudad a él y a sus compañeros, como un padre que expulsa a un hijo de su casa junto con sus fastidiosos compañeros de fiestas?

–Será sólo entonces, por Zeus –dijo él–, que el
569b pueblo se dará cuenta de qué tipo de criatura ha cuidado y promovido. Y también de que ahora que es más débil quiere expulsar a quienes son más fuertes que él.

–¿Cómo dices? –pregunté–. ¿Se atreverá el tirano a subyugar a su padre, y si no lo obedece, a golpearlo?

–Sí –dijo–, después de quitarle las armas.

–Te refieres a un tirano parricida y temible protector de los viejos. Según parece, esto es la tiranía de acuerdo con lo ya acordado, de modo que el pueblo, al huir del humo de la esclavitud de los libres,

cae, por así decir, en el fuego del despotismo de los 569c
esclavos, y en lugar de aquella inmensa e intempestiva libertad se calza el sayo de la más terrible y maligna sumisión a los esclavos.

–Sin duda es esto lo que sucede –dijo.

–¿Y qué? –dije–. ¿No hablaremos apropiadamente si decimos que hemos descrito de modo adecuado cómo de la democracia se pasa a la tiranía y cómo es una vez instalada?

–De un modo completamente adecuado –dijo.

Libro IX

1. –Queda por analizar –dije yo– cómo ese 571a
hombre tiránico se transforma a partir del democrático, cómo es una vez surgido y de qué manera vive, si en la desgracia o en la dicha.

–Ese hombre es sin duda, entonces, el que aún queda –dijo.

–¿Sabes –dije yo– lo que todavía me falta?

–¿Qué?

–Lo que tiene que ver con cuántos y cuáles son los deseos me parece que no lo investigamos suficientemente. Y si falta este punto, el examen que realicemos será impreciso.

–¿Pero acaso no estamos todavía en un buen 571b
momento? –dijo él.

–Absolutamente. Analiza, en este sentido, lo que quiero observar de este punto. Es como sigue: me parece que entre los placeres y deseos no necesarios, algunos son anáquicos y parecen ser innatos en todos, pero al ser reprimidos por las leyes y por deseos mejores, acompañados por la razón en algunos hombres, se alejan totalmente o subsisten pocos y débiles, mientras que en otros son más fuertes y más 571c
numerosos.

–¿A qué deseos te refieres? –preguntó.

–A los que se despiertan en el sueño –dije yo–,

cuando la parte del alma que es racional, mansa y gobierna a la otra está descansando, y la otra parte, bestial y salvaje, llena de alimento y bebida, aparta de sí el sueño, salta y trata de irse y satisfacer sus tendencias. Sabes que en ese caso se atreve a hacer cualquier cosa porque queda libre y separada de toda
571d vergüenza y sensatez. Así, no teme para nada intentar en su imaginación yacer con su madre y con cualquier otro de los hombres, dioses y animales, asesinar a quien sea y no abstenerse de ningún manjar.[1] En una palabra, no pasa por alto ninguna insensatez ni impudor.

—Es totalmente cierto —dijo.

—Entonces, creo, cuando alguien es razonable y moderado y va hacia el sueño, luego de despertar su parte racional y celebrarla con bellos discursos y
571e pensamientos, llega a la reflexión consigo mismo, si es que no concede de menos ni en exceso a la parte apetitiva, como para que pueda dormir y no ocasio-
572a ne un alboroto que soliviante o apene a la parte mejor, sino que le permita a ella misma, sola en su pureza, analizar y tratar de percibir lo que no sabe, ya sea de uno de los hechos pasados, presentes o futuros.[2] Así, si también la parte impulsiva está en calma

[1] Véase VIII.565d-ss. y X.619c ss.

[2] El del sueño es, según creencia popular, un momento en que el alma puede liberarse del cuerpo y acceder a la visión del futuro y el transmundo, inaccesible durante la vigilia. La parte racional será capaz de interpretar los signos del futuro y del pasado que perciba, razón por la cual se ha visto aquí la concepción de Platón sobre la adivinación. Obsérvese que el sueño no sólo favorece que la parte racional se ponga en contacto con sus deseos, sino también las otras. Sobre la interpretación antigua del pasaje, puede verse Cicerón (*Sobre la adivinación*, I.60-1), quien lo ha leído posiblemente a la luz de *Timeo*, 71d ss., que trata del mismo tema.

y no duerme con el ánimo perturbado por haberse encolerizado contra alguien, sino que están tranquilos estos dos aspectos del alma y se pone en movimiento la tercera, en la cual se da la sensatez, así uno descansa. Sabes que en esta situación se capta especialmente la verdad y de ningún modo aparecen entonces las visiones de los sueños anárquicos.

–Creo que es así, por completo –dijo. 572b

–Por cierto, nos hemos desviado demasiado al hablar de este tema. Lo que queremos saber es esto: una forma de deseo terrible, salvaje y contra toda norma está dentro de cada uno, incluso en algunos de nosotros que parecen muy mesurados. En rigor, esto se hace patente especialmente en los sueños. Entonces, si te parece bien que diga esto y estás de acuerdo, observa.

–Estoy de acuerdo.

2. –Acuérdate de cómo decíamos que era el demócrata.[3] Una vez nacido, era educado desde jo- 572c
ven por un padre avaro que respetaba sólo los deseos de hacer dinero, mientras que a los no necesarios, los que se dan por juego y divertimento, los despreciaba. ¿O no?

–Sí.

–Y uniéndose a los hombres más sofisticados y llenos de los deseos a los que acabamos de pasar revista, se precipitó con toda soberbia a la forma de ser de ellos por odio a la avaricia de su padre. Sin embargo, dado que tenía una naturaleza mejor que la
de sus corruptores, tironeado hacia ambos lados se 572d
colocó en el medio de los dos modos de vida y, con

[3] Véase VIII.559d-562a.

lo que a su criterio es mesura, aprovechando los rasgos de cada uno, vivía una vida ni servil ni anárquica, de modo que terminaba por volverse democrático, de oligárquico que era.

—Teníamos esa misma opinión sobre este hombre —dijo—, y la seguimos teniendo.

—Supón de nuevo —proseguí yo— que al volverse ya mayor este hombre tiene un hijo joven, educado a su vez en las mismas costumbres que él.

—Lo supongo.

—Supón ahora también que le sucede lo mismo
572e que a su padre[4] y es llevado hacia la absoluta anarquía, a la que sus corruptores llaman libertad completa, y así, mientras su padre y los demás allegados socorren a los deseos intermedios, otros dan ayuda a los contrarios. Entonces, cuando esos terribles magos fabricantes de tiranos creen que no pueden retener al joven de otra manera, traman maquinaciones para engendrar en él un amor que se erija en jefe de los de-
573a seos ociosos y derrochadores, como un gran zángano alado.[5] ¿O crees que es algo diferente el amor de este tipo de gente?

[4] En verdad no le sucede exactamente lo mismo, ya que la crianza libertina y corrupta que recibió este tipo de hombre ha empeorado su condición inicial.

[5] Recuérdese que los zánganos abundan en la oligarquía, en tanto surgen por la irrupción de la desigualdad social en lo económico y son "la enfermedad de la colmena" (VIII.552c), formada por delincuentes y marginales según sean o no agresivos (554b ss.). La de los zánganos es una de las tres partes que componen la democracia, generalmente al frente del gobierno (VIII.564b ss.). Ambas imágenes, la de Eros y la del zángano, se adecuan a la descripción del zángano alado de VIII.552c, dado que Eros suele tener este rasgo en la iconografía. La misma metáfora del aguijón de Eros se encuentra en *Fedro*, 254a, en ese caso excitando al caballo negro.

–Yo creo que no es nada sino eso –dijo él.

–Entonces, cuando los otros deseos zumben alrededor de él llenos de incienso, mirra, coronas, vinos y placeres disolutos presentes en este tipo de compañías, al aumentarlo y alimentarlo hasta el extremo, clavan en el zángano el aguijón del deseo insatisfecho, y entonces ese jefe del alma es escoltado por la locura y comienza a picar. Así, si en- 573b
cuentra en él alguna opinión o algún deseo de los que se consideran nobles y todavía le despierta vergüenza, lo aniquila y expulsa fuera de él hasta purificarse de toda moderación y colmarse de una locura foránea.

–Relatas perfectamente –dijo– el origen del hombre tiránico.

–¿Acaso entonces –dije yo– no se dice precisamente por eso desde hace mucho que Eros es un tirano?

–Así parece –dijo.

–Mi querido –dije–, ¿el hombre ebrio no tiene también una mentalidad tiránica? 573c

–Lo tiene, claro.

–Y ciertamente, el que enloquece y está fuera de sí no sólo intenta y espera ser capaz de gobernar a los hombres, sino también a los dioses.

–Sin duda –dijo.

–Y el hombre, extraordinario amigo –dije yo–, se vuelve precisamente tiránico cuando por naturaleza o por costumbre o por ambas cosas se torna ebrio, lujurioso o melancólico.

–Totalmente.

3. –Así surge, según parece, un hombre de esta clase. Pero, ¿cómo vive?

573d —Contesto lo de los bromistas —dijo—: eso también me lo dirás tú.[6]

—Te lo estoy diciendo —dije—, pues creo que después de esto surgen las fiestas, los banquetes, las celebraciones, las cortesanas y todo ese tipo de cosas entre aquellos a quienes el tirano Eros les gobierna desde adentro el alma entera.

—Forzosamente —dijo.

—¿Acaso, entonces, no se desarrollan deseos numerosos y terribles que exigen muchas cosas cada día y cada noche?

—Numerosos, realmente.

—Por lo tanto, si hay algún ingreso de dinero, se lo gastan rápidamente.

—¿Y cómo no?

573e —Y después de esto vendrán los créditos y la destrucción de la fortuna.

—¿Qué más podría venir?

—Y cuando todo le falte, ¿acaso no será forzoso que estos deseos densos y violentos que han anidado en él griten, y entonces los hombres, heridos como por aguijones de los demás deseos y especialmente de Eros mismo, que conduce a todos los otros deseos como a su cortejo, comiencen a picar y espíen quién tiene algo
574a que se le pueda quitar con engaños o por la fuerza?

—Sin duda —dijo.

—Y es forzoso que se apodere de lo que pueda de cualquier lado o se atormente con enormes dolores y tristezas.[7]

[6] El escoliasta informa que se trata de un proverbio dicho por quien no conoce la respuesta que se le pide, pero sabe que quien pregunta la conoce. Véase un caso similar en *Filebo*, 25b.

[7] Véase VIII.568d ss.

–Por fuerza.

–¿Y acaso, entonces, así como los placeres que se le agregan después superan a los previos y les quitan sus prerrogativas, del mismo modo este hombre, aunque sea más joven, estimará que supera a su madre y a su padre y, si gasta su parte, los despojará para apoderarse de la fortuna de sus padres?

–¿Qué otra cosa podría hacer? –dijo.

–Y si no le concedieran lo que quiere, ¿acaso no 574b
intentaría primero robar y engañar a sus padres?

–Por supuesto.

–Y en caso de que no pudiera hacerlo, ¿después se apoderaría de sus bienes y ejercería la violencia?

–Eso creo –dijo.

–Entonces, si el anciano y la anciana se resisten y luchan, maravilloso amigo, ¿acaso no rehuiría y evitaría llevar a cabo un acto tiránico?

–Yo al menos –dijo él– no confío en la suerte de los padres de un hombre de esa calaña.

–Pero, Adimanto, ¡por Zeus! ¿Te parece que incluso un hombre así golpearía a su antigua e imprescindible amada, es decir a su madre, por una amada reciente, una concubina que apareció casualmente,[8] 574c
o que por un amigo reciente y ocasional que surgió casualmente le haría lo mismo a su padre anciano, envejecido e imprescindible, que es el más antiguo de sus amigos, y además haría que fueran esclavos de sus nuevas amistades, si los llevara a la misma casa?

–Sí, ¡por Zeus! –dijo él.

[8] Estamos frente a una doble connotación de la expresión *ouk anankaíon*, "no necesario", "que apareció casualmente", que implica también falta de relación sanguínea, "que no es un pariente".

–Parece que es algo dichoso engendrar un hijo tirano... –dije yo.

–Y mucho –dijo.

574d –¿Y qué pasa cuando a un hombre así le falta la fortuna de su padre y de su madre y ya es muy grande el enjambre de deseos que se agolpan en él? ¿No sobrepasará primero la muralla de alguna casa, o tomará el abrigo de algún caminante tarde en la noche, y después de esto robará algún templo? Y en todos estos casos, a las antiguas opiniones que tenía desde la infancia sobre lo bueno y lo vergonzoso, que consideraba justas, las dominan los deseos recién liberados de la esclavitud, esos que escoltan a Eros y que al principio se
574e liberaban sólo durante el sueño cuando este hombre se regía todavía por un orden democrático en sí mismo, bajo el dominio de las leyes y de su padre. Pero al ser tiranizado por Eros, será siempre en la vigilia lo que pocas veces era en sueños, y no se abstendrá de ningún asesinato ni alimento ni acción, sino que, da-
575a do que Eros vive tiránicamente en él en completa anarquía y falta de ley, porque es un monarca, conducirá al que lo posee, igual que un tirano a la ciudad, hacia todas las desvergüenzas, con lo cual se alimentará a sí mismo y al alboroto que lo rodea, que en alguna medida ha venido de afuera por las malas compañías, y en otra también de adentro al ser soltado y liberado por su propia manera de ser. ¿O no es ésa la vida de un hombre de este tipo?

–Sí, es ésa –contestó.

575b –Entonces –dije yo–, si los hombres así son pocos en la ciudad y el resto de la multitud es moderada, tras marcharse de ahí trabajan de custodios de algún tirano o sirven como mercenarios, si es que hay

guerra, y, si nacen en tiempos de paz y tranquilidad, hacen muchos pequeños males en su ciudad.

–¿De cuáles hablas?

–De cuando roban, penetran en las casas rompiendo paredes, cortan bolsos, roban vestidos, saquean templos y comercian esclavos.[9] También cuando levantan calumnias, si tienen capacidad para hablar bien, prestan falso testimonio y se dejan sobornar.

–Hablas de pequeños males –dijo– en la medida en que esos hombres sean pocos.

–Los pequeños –dije yo– son pequeños en rela- 575c
ción con los grandes, y además todo esto no se compara con la maldad y la desgracia de la ciudad que propicia el tirano ni de lejos, como suele decirse. En rigor, cuando los hombres de este tipo y los demás que los acompañan se vuelven multitud en la ciudad y perciben que realmente son una multitud, entonces son ellos junto con la insensatez del pueblo quienes engendran al tirano, que es entre ellos quien tenga en el alma un tirano más grande y más completo que los demás.

–Es posible –dijo–, pues sería el más tirano de 575d
todos.

–Esto sucede si ceden voluntariamente frente a él. Por el contario, si la ciudad no lo acepta, como antes castigaba a su madre y a su padre, así castigará a su vez a la patria, introduciendo nuevos compañeros si puede, y se apoderará y mantendrá esclavizada a su antigua amada, la "matria",[10] como dicen los

[9] La misma situación está descripta en I.344b.

[10] La variante dialectal cretense construye el adjetivo *metrís*, literalmente "matria", a partir del sustantivo *metér*, "madre", así como el ático usa *patrís*, "patria", derivado de *patér*, "padre",

575e cretenses, es decir la patria. Ése sería el objetivo del deseo de un hombre así.

–Claro que sería ese –dijo él.

–Sin embargo –dije yo–, esta gente procede también así en su vida privada incluso antes de gobernar. Primero está el caso de sus relaciones interpersonales: o se rodean de aduladores y gente
576a lista para servirlos en todo, o si necesitan algo, se echan a los pies de otro atreviéndose a adoptar cualquier actitud como si fueran parientes, pero una vez que han obtenido lo que querían se muestran distantes.

–Enteramente.

–Por lo tanto, viven su vida entera sin amigos y siempre mandando a alguno o sometidos a otro, sin que la naturaleza tiránica pruebe nunca la libertad ni la amistad verdadera.

–Absolutamente.

–Entonces, ¿no podríamos llamar desleales a estos hombres con toda corrección?

–¿Y cómo no?

–Y también podríamos decir que son extremadamente injustos, si en los argumentos previos estu-
576b vimos en lo correcto sobre cómo es la justicia.

–Estuvimos en lo correcto, ciertamente –dijo él.

–Resumamos, por lo tanto –proseguí yo–, los rasgos del peor hombre. Es el que resulta en la vigilia más o menos como el que describimos durante el sueño.

–Absolutamente.

---

que el español. Platón utiliza el paralelo para graficar el ultraje a ambos padres, que por Principio de Paralelismo en el plano social estarían sintetizados en la patria.

—Y éste resulta el que, al ser el más tirano por naturaleza, llega a gobernar solo, y cuanto más tiempo viva en la tiranía, más tendrá estos rasgos.

—Forzosamente —dijo Glaucón tomando la palabra.

4. —Y quien se revela como más malvado —agregué yo— ¿será también evidentemente más desdicha- 576c
do? Y quien sea tirano por mayor tiempo y en mayor medida, ¿será en verdad desdichado en mayor medida y por más tiempo? La multitud tiene muchas opiniones sobre este punto.

—Efectivamente es así —dijo.

—Pero, entonces —pregunté yo—, ¿el varón tiránico sería similar a la ciudad tiranizada, el democrático a la democrática, y en los otros casos lo mismo?

—¿Cómo no?

—En consecuencia, lo que una ciudad es en rela- 576d
ción con otra en perfección y felicidad, ¿también lo será un hombre en relación con otro?

—Por supuesto.

—Y en lo que toca a la excelencia, ¿cómo es la ciudad tiranizada en relación con una gobernada por un rey como la que describimos antes?

—Totalmente opuesta —contestó—, pues una es la mejor y la otra la peor.

—No preguntaré —dije— cuál dices que es cada una, porque es evidente. No obstante, ¿las consideras iguales o diferentes en felicidad y desdicha? Y no nos dejemos confundir al ver al tirano que es uno solo ni a los pocos que hay alrededor de él. Por el contrario, como es preciso contemplar la ciudad entera entrando 576e
en ella, tras sumergirnos y una vez que hayamos mirado la totalidad, demos a conocer nuestra opinión.

–Lo que propones es justo –dijo–. Es claro para cualquiera que no hay ciudad más desdichada que la tiranizada, y que no hay ciudad más feliz que la gobernada por un rey.

–Pero, entonces –agregué yo–, si postulo lo mis-
577a mo respecto de los hombres, ¿también propondría con justicia que sobre ellos juzgue aquél que pueda ver claramente penetrando con el pensamiento en el carácter del hombre, y que no se deje confundir como un niño que ve desde afuera debido al poder que los tiranos fingen frente a los extraños, sino que conozca apropiadamente la situación? ¿Y si creyese que todos nosotros debemos escuchar a alguien que, porque ha vivido con él y ha sido testigo de su vida doméstica, puede juzgar cómo es con cada uno de
577b los suyos en situaciones en las cuales se lo pudiera ver despojado de su aparato teatral,[11] y a su vez frente a los peligros públicos, para que al ver todo esto pudiéramos pedir que nos revelen cómo es el tirano respecto de la felicidad y la desdicha en comparación con los demás?

–También en esto estarías proponiendo lo más justo –dijo.

–¿Quieres, entonces –pregunté yo–, que nosotros pretendamos ser de los que podrían juzgar porque han vivido ya con tiranos, para tener quien conteste lo que preguntamos?

–Claro.

[11] Se supone que en el ámbito familiar el tirano no tiene necesidad de seguir portando su máscara. El pasaje entero podría evocar la experiencia de Platón con Dionisio I de Siracusa. En ese caso, él mismo sería quien ha convivido con un tirano y es entonces capaz de valorarlo. Véase también V.473d, VI.496b, VI.499b.

5. –Sígueme, entonces –dije–. Analiza este punto.[12] Recordando la similitud entre la ciudad y el 577c
hombre, y mirando de este modo a cada uno por turnos, háblame de las afecciones de cada uno.

–¿Cuáles? –inquirió.

–En primer lugar –dije yo–, al hablar de la ciudad, ¿dirás que la tiranizada es libre o esclava?

–Que es extremadamente esclava –respondió.

–Pero ciertamente ves en ella señores y hombres libres.

–Realmente veo poco de eso –dijo–. El conjunto, por decirlo así, y también su grupo más honesto, es esclavo de modo indigno y desdichado.

–Entonces –dije–, si el hombre es similar a la 577d
ciudad, ¿no es también forzoso que en su interior exista la misma organización, que su alma esté llena de enorme esclavitud y servilismo, que esas partes suyas que son más honradas estén esclavizadas y que el puñado más miserable y más extraviado sea el que se imponga?

–Forzosamente –dijo.

–¿Y qué? ¿Vas a decir que un alma así es esclava o libre?

–Yo diría que indudablemente es esclava.

–¿Y a su vez la ciudad esclava y tiranizada no hace de ningún modo lo que quiere?

[12] Platón plantea a partir de aquí tres argumentos para probar que el tipo de vida filosófico es el mejor y otorga mayor felicidad. Sintetiza en ellos rasgos argumentales que fue presentando a lo largo de todo el diálogo: en 577c-580c aplica el Principio de paralelismo estructural para trasladar al alma los rasgos de la ciudad correspondiente; en 580c-583a presenta el argumento psicológico desarrollado especialmente en los libros II a IV e implícitos en VIII-IX, y en 583b-587b utiliza el argumento metafísico desarrollado en los libros V-VII.

—Claro.

—Por lo tanto, el alma tiranizada no hará en modo
577e alguno lo que quiere, si hablamos del alma en su conjunto. Siempre arrastrada violentamente por su aguijón, estará llena de perturbación y arrepentimiento.[13]

—¿Cómo no?

—¿Y la ciudad tiranizada es necesariamente rica o empobrecida?

—Empobrecida.

578a —Por consiguiente, es necesario también que el alma tiránica sea siempre indigente e insaciable?[14]

—Así es —dijo él.

—¿Y qué? ¿Acaso no es necesario que estén llenos de miedo, tanto una ciudad así como un hombre de este tipo?

—Y mucho.

—¿Y crees que hallarás más quejas, gemidos, lamentos y dolores en alguna otra?

—De ninguna manera.

—¿Consideras que en algún otro varón esto se da más que en el que está enloquecido por deseos y por lujurias, es decir en este hombre tiránico?

—¿Cómo podría? —dijo.

578b —En rigor, creo que, tras dirigir la mirada a todo esto y a las demás cosas similares, juzgaste que es la más desdichada entre las ciudades.

[13] Este arrepentimiento es comprensible, ya que un alma movida por Eros entendido en este sentido no es libre en sus decisiones. Esto hace decir a Adam (1969, *ad loc.*) que no hay reflexión en el sentido real del término, salvo en el hombre bueno. Sobre el arrepentimiento, véase IV.440a ss.

[14] Quien recibe siempre lo que le da placer y termina por estar constantemente insatisfecho, como el tonel agujereado de *Gorgias*, 493b.

—¿Y no es correcto? —preguntó.

—Y mucho —dije yo—. Pero sobre el hombre tiránico, a su vez, cuando miras esos mismos aspectos, ¿qué dices?

—Que es en mucho el más desdichado de todos.

—Esto que dices ya no es correcto —dije yo.

—¿Por qué? —preguntó él.

—Creo que todavía no es este el tipo de hombre más desdichado —respondí.

—Entonces, ¿quién?

—Probablemente este hombre te parecerá aun más desdichado que ése.

—¿Cuál?

—El hombre —dije yo— que teniendo una constitución tiránica no vive su vida de ciudadano común, sino que tiene la mala suerte de que por alguna desgracia se le dan condiciones para que se vuelva un tirano.[15] 578c

—Reconozco que dices la verdad —dijo—, de acuerdo con lo dicho antes.

—Sí —dije yo—, pero es preciso no quedarse con la mera creencia en estos temas, sino analizar lo mejor posible con un argumento como éste, pues el análisis trata del asunto más importante, es decir de la vida buena y la mala.

—Correctísimo —dijo él.

—Analiza ahora, por lo tanto, si digo algo realmente correcto, pues me parece que se debe reflexionar sobre él analizando a partir de estos individuos. 578d

—¿De cuáles?

[15] Las condiciones de la vida pública se vuelven un mal que empeora la situación del tirano. Con esto se llega a las antípodas de lo dicho por Trasímaco en I.344a.

–De cada uno de los individuos ricos que han adquirido muchos esclavos en la ciudad, pues ellos tienen este rasgo bastante semejante a los tiranos, es decir que gobiernan a muchos, pero difieren en que aquél manda a más cantidad.

–Efectivamente, difieren.

–¿Sabes, entonces, que ellos no tienen reparos y no temen a sus sirvientes?

–¿Y qué habrían de temer?

–Nada –dije–, pero, ¿comprendes la causa?

–Sí, no temen porque la ciudad entera ayuda a cada uno de los individuos.

578e –Tienes razón –dije yo–. ¿Y qué? Si alguno de los dioses, tras sacar de la ciudad a un solo hombre de éstos que tienen cincuenta esclavos o más con su mujer y sus hijos, lo pusiera en un lugar solitario con sus demás pertenencias y sus sirvientes, donde ninguno de los hombres libres fuera a ayudarlo, ¿cuál y cuánto miedo crees que tendría de que él, sus hijos y su mujer fueran asesinados por los sirvientes?

–Estará en temor extremo, creo yo – dijo él.

579a –Entonces, ¿no estaría forzado sin dilación a adular a algunos de sus esclavos, a prometerles muchas cosas y a liberarlos sin necesidad, y se mostraría él mismo como adulador de sus siervos?

–Forzosamente –dijo–, o sería asesinado.

–¿Y qué pasaría –dije yo– si la divinidad colocara alrededor a muchos vecinos suyos que no soportaran que alguien intentara mandar a otro,[16] sino

[16] Podría refererirse a Estados libres que reaccionan activamente contra un Estado tiránico aliándose con quienes padecen injusticias. Platón podría ejemplificar lo que desarrolla en todo este pasaje con la actitud adoptada por otras ciudades de Sicilia

que si lo descubrieran en algo así, lo castigaran con los castigos más extremos?

–Sería todavía peor en todo sentido, creo –dijo–, si estuviera rodeado y vigilado por hombres que son 579b todos enemigos.

–¿Acaso, entonces, el tirano no está preso en este tipo de prisión, porque está por naturaleza, como describimos, repleto de temores y lujurias numerosos y variados? Aunque sea de alma curiosa, a él solo en la ciudad no le es posible irse de viaje a ningún lado, ni contemplar lo que también los otros hombres libres quieren ver, ya que la mayoría de las veces se queda oculto en su casa y vive como una mujer, 579c envidiando a los demás ciudadanos si es que alguno viaja y ve algo bueno?

–Totalmente –respondió.

6. –¿Y no cosecha más de esos males el hombre que se gobierna mal, ese que antes juzgaste como el más desdichado, es decir el hombre tiránico, cuando no vive como un ciudadano común sino que es forzado por alguna suerte a ser tirano y, a pesar de ser incapaz de gobernarse a sí mismo, intenta gobernar a los demás? Es como si alguien con el 579d cuerpo enfermo e impotente no viviera como simple ciudadano, sino que fuera forzado a pasarse la vida enfrentando y luchando contra otros cuerpos.

–Es totalmente igual y dices una absoluta verdad, Sócrates –dijo.

–Entonces, querido Glaucón –dije yo–, ¿no es su estado completamente desdichado, pues el tirano

---

frente a Dionisio I. Véase también VIII.567b y nuestra Introducción, 1.

vive con mayor dificultad todavía que el que según tu juicio vivía con más dificultad?

—Enteramente —dijo.

—Por consiguiente, en verdad, aunque no lo parezca, el verdadero tirano es un verdadero esclavo de
579e las mayores adulaciones y servilismos, y es un adulador de los más malvados. Dado que no satisface sus deseos de ningún modo, se revela, al contrario, verdaderamente como el más pobre y carente de muchas cosas, si se sabe observar su alma entera, y está lleno de miedo durante toda su vida, repleto de turbaciones y dolores, si su estado se parece al de la ciudad que él gobierna. Y en rigor se parece, ¿o no?

—Y mucho —dijo.

580a —Además de estas cosas, ¿atribuiremos también a este hombre lo que dijimos antes,[17] que es necesariamente envidioso, infiel, injusto, falto de amigos, impío, y se vuelve peor que antes por estar en el poder, y además alberga y alimenta todo vicio? ¿Por todo eso es extremadamente desdichado y entonces termina transformando en hombres así a los que están cerca de él?

—Nadie con lucidez te contradirá —dijo.

580b —Vamos, entonces —dije yo—, ahora, como un juez que decide sobre todo, así también tú juzga quién es en tu opinión el primero en felicidad, quién es el segundo, y a continuación los otros, cinco en total: el hombre monárquico, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico.[18]

[17] En VIII.567 y aquí en 576a-b.

[18] Sócrates propone juzgar como se hacía en Atenas en las competencias teatrales. Un grupo de coreutas y consejeros seleccionaba un grupo de personalidades calificadas para emitir el

–La sentencia es fácil –dijo–, pues yo, tras hacerlos entrar exactamente como lo hacen los coros, los juzgo por la perfección, el vicio, la felicidad y su contrario.

–¿Vamos a contratar, entonces, un mensajero –dije yo–, o yo mismo proclamaré públicamente que el hijo de Aristón[19] juzgó que el hombre mejor 580c
y más justo es el más feliz, y que ése es el que tiene más cualidades regias y reina sobre sí mismo, mientras que, contrariamente, el peor y más injusto es el más desdichado, y ése resulta ser el que con mayores características tiránicas se tiraniza a sí mismo de forma extrema y también a la ciudad?

–Proclámalo públicamente –dijo.

–¿Menciono además que así es –dije–, ya sea que lo sean o no ocultamente a los ojos de todos los hombres y los dioses?

–Menciónalo –dijo.

7. –Bien –dije–. Ésta sería nuestra primera demostración. Mira ahora esta segunda, si te parece que está bien.

–¿Cuál? 580d

–Dado que así como la ciudad está dividida en tres grupos –dije yo–, del mismo modo también el alma de cada uno es tripartita, se seguirá, me parece, otra demostración.

---

tipo de veredicto requerido, y se colocaban sus nombres en diez urnas unos días antes de la competencia. Cuando el día llegaba, se sacaba un nombre de cada urna y el cuerpo de jueces quedaba constituido. Una vez que el espectáculo terminaba, se anotaba el orden de calidad de las obras. De los diez jueces, cinco daban el veredicto definitivo. El mensajero que se menciona anunciaba la victoria.

[19] Un juego de palabras similar y con la misma relación paternal de Glaucón se ha visto en II.368a. El juego queda establecido ahora entre el nombre Aristón y el adjetivo *áriston*, "mejor".

–¿Cuál?

–Ésta: por ser tres, me parece que son tres también los placeres, uno específico de cada una. Y lo mismo en el caso de los deseos y las motivaciones.[20]

–¿A qué te refieres? –dijo.

–Una parte, decimos, era aquella con la cual el hombre aprende; otra, aquella con la cual siente impulsos, y en el caso de la tercera, por ser variada, no te-
580c níamos un solo nombre para designarla especialmente, sino que la denominábamos por aquello que tenía en ella de más poderoso. Así pues, la hemos llamado apetitiva, a causa de la fuerza de los deseos de alimento, bebida, sexo y todo lo demás que los acompaña, y también por cierto ávida de riquezas, porque ese tipo
581a de deseos se satisface mejor con riqueza.

–Y estuvo bien –dijo.

–En consecuencia, si dijéramos que su placer y su amor se orientan al lucro, ¿nos apoyaríamos en un aspecto fundamental para nuestro argumento, de modo que sería claro para nosotros que cuando nos refiriéramos a esta parte del alma la estaríamos denominando bien si la llamamos ávida de riquezas y codiciosa?

–Me parece que sí –dijo.

–¿Y qué? ¿No decimos que la parte impulsiva sin duda está siempre inclinada toda ella a dominar,
581b triunfar y ganar fama?

[20] No debe sorprender la declaración de que cada parte del alma tiene sus propios deseos y placeres, pues se sigue del desarrollo de libro IV.436b ss. Sin embargo, no es menos cierto que en la mayoría de los casos Platón habla de deseos en el sentido de deseos instintivos, que corresponden estrictamente a los deseos de la parte apetitiva, probablemente llevado por el uso habitual del término *epithymía*, que designa al deseo.

–Y mucho.

–Entonces, si la llamáramos competitiva y amante del honor, ¿sería conveniente?

–Lo más conveniente.

–Por el contrario, para cualquiera es evidente que esa parte con la cual aprendemos se lanza siempre toda entera a conocer la verdad tal cual es, y así las riquezas y la fama no le importan en lo más mínimo.

–Absolutamente.

–Así pues, al llamarla amante del estudio y filósofa, ¿la estaríamos llamando de acuerdo con su manera de ser?

–¿Cómo no?

–¿Y acaso –dije yo– en las almas de algunos no 581c
gobierna ella, mientras que en las de otros lo hace una de las otras dos según dicten las circunstancias?

–Así es –respondió.

–Precisamente por eso decimos también que son tres los tipos primarios de los hombres: el filósofo, el competitivo y el codicioso?[21]

–Completamente.

–¿Y son tres también las clases de los placeres, de modo que hay uno que subyace a cada uno de dichos tipos?

–Absolutamente.

[21] Las denominaciones se forman con compuestos de *phílos*, "amante", "ávido de algo". Así, *philochrématos*, "ávido de riqueza", *philokerdés*, "codicioso", literalmente "ávido de lucro", *philónikos*, "competitivo", literalmente "amante del triunfo", *philótimon*, "amante del honor", *philomathés*, "amante del aprendizaje" y *philosophós*, "filósofo", literalmente "amante del saber". Estas denominaciones permiten presentar con mayor claridad que se trata de los tipos humanos en los que priman la parte apetitiva, la racional y la impulsiva respectivamente, observados desde el punto de vista de sus deseos.

–¿Sabes, entonces –dije yo–, que si quisieras preguntar a estos tres hombres por turnos cuál de estos tipos de vida es el más placentero, cada uno elogiará
581d más el propio, y así el hombre de negocios dirá que, comparado con ganar dinero, el placer de recibir honores o el de aprender no tienen ningún valor, a no ser que alguno de ellos genere dinero?

–Es verdad –dijo.

–¿Y qué hay con el que ama el honor? –dije yo–. ¿No cree ese hombre que el placer que proviene de las riquezas es vulgar y a su vez también el de aprender, pues, dado que el aprendizaje no conlleva honor, es humo y charlatanería?

–Así es –dijo.

–¿Y cómo creemos –dije yo– que considera el filósofo a los demás placeres comparados con el placer de conocer la verdad tal cual es y estar siempre en
581e ese ámbito aprendiendo? ¿No piensa que están muy lejos del placer? ¿Y no los llamará necesarios en sentido estricto, porque no recurriría a ninguno de ellos si no fuera por necesidad?

–Podemos estar seguros –dijo.

8. –Entonces –dije–, cuando discuten sobre los placeres y la vida misma que le corresponde a cada uno, no si viven orientados a lo más noble o lo más vergonzoso, ni a lo mejor o lo peor, sino en lo que tie-
582a ne que ver con lo más placentero y lo más libre de dolor, ¿cómo podríamos saber quién de ellos está más en lo cierto?[22]

–Yo, al menos, seguro que no puedo decirlo –dijo.

[22] La ecuación que iguala "más placentero" (*hédion*) y "más libre de dolor" (*alypóteron*) será rechazada en IX.584a.

–Pero analiza: ¿con qué es preciso juzgar lo que estará bien juzgado? ¿Acaso no será con la experiencia, la sensatez y la razón? ¿O alguien podría tener un criterio mejor que ésos?

–¿Cómo podría? –dijo.

–Ahora analiza esto: si son tres los hombres, ¿cuál es más experimentado en todos los placeres de los que hablamos? ¿Cuál de estos dos te parece que es más experimentado, el codicioso en el placer del saber, cuando se pone a estudiar la verdad misma tal cual es, o el filósofo en el placer de ha- 582b
cer dinero?

–Este último lo aventaja notablemente –dijo–, pues para el filósofo es forzoso probar los otros placeres desde la infancia, pero para el codicioso, si se vuelca a conocer las cosas como son naturalmente, no será forzoso que pruebe qué dulce es este placer ni que se vuelva un experto en él, y en rigor, aunque se esfuerce, no le será fácil.

–Por lo tanto el filósofo –dije yo– aventaja mucho al codicioso en experiencia de ambos placeres.

–Mucho.

–¿Y aventaja al amante del honor? ¿Acaso es 582c
más inexperto el filósofo en el placer de recibir honores que el otro en el de pensar?

–En rigor –dijo–, si los hombres logran aquello a lo que cada uno tiende, el honor los acompaña a todos. Así, el rico es respetado por la multitud, como también el valiente y el sabio, de modo que todos tienen experiencia de cómo es el placer de ser respetado, pero qué placer ofrece la contemplación de lo real es imposible que lo haya probado otro que no sea el filósofo.

582d —Entonces, por su experiencia –dije– él es el que puede juzgar mejor entre todos los hombres.

—Absolutamente.

—En efecto, será el único que ha adquirido experiencia junto con sensatez.[23]

—Claro.

—Y además el instrumento con que se juzga no es propio del codicioso ni del que ama el honor sino del filósofo.

—¿Cuál es?

—Decíamos que se debe juzgar por medio de argumentos. ¿O no?

—Sí.

—Y los argumentos son precisamente el instrumento del filósofo.

—Claro.

582e —Si lo juzgado fuese juzgado mejor con el dinero y el lucro, ¿aquello que el codicioso elogiara o censurara sería forzosamente lo más verdadero?

—Absolutamente.

—Y si se juzgara mejor con el honor, el éxito y la valentía, ¿acaso lo más verdadero no sería aquello que elogia el que ama el honor, es decir, el hombre competitivo?

—Claro.

—Pero, ¿dado que se juzga mejor con experiencia, inteligencia y argumentación?

—Es forzoso –dijo– que lo que elogie el filósofo,

[23] Esto recuerda la imagen final de *Banquete*, en la cual Sócrates da muestras de su ductilidad para manejar los placeres del cuerpo y puede por eso, a diferencia de sus compañeros, mantener una conducta sensata. La experiencia de estos placeres por sí misma no es significativa para el filófoso si no está acompañada por la sensatez. Véase *Fedro*, 260e y *Gorgias*, 463b.

es decir, el amante de los argumentos, sea lo más verdadero.

–Por lo tanto, al ser tres los placeres, ¿el de esa 583a
parte del alma con la que aprendemos sería el más placentero, y aquél de nosotros en el que ella gobierne tendría la vida más placentera?

–¿Y cómo no va a ser así? –dijo–. Según esto, el hombre sensato elogia su propia vida y lo hace con plena autoridad.

–¿Y qué tipo de vida y de placer dice el juez que están en segundo lugar? –pregunté.

–Es claro que el del guerrero, es decir el del que ama el honor, pues su tipo de placer es más cercano al del filósofo que el del que ama el dinero.

–El último es el del codicioso, según parece.

–Claro –dijo él.

9. –Tendríamos entonces dos demostraciones 583b
seguidas, y el justo ha ganado dos veces al injusto. Ahora, a la manera olímpica, para Zeus Salvador y Zeus Olímpico, va la tercera.[24] Observa que el placer de los otros, a diferencia del placer del hombre sensato, no es totalmente verdadero ni puro, sino que es algo ilusorio, según me parece haber escuchado de alguno de los sabios. En realidad, ése sería el mayor y más soberano de los fracasos.[25]

[24] Las tres fórmulas aludidas se usan en las libaciones de los banquetes: la primera para Zeus Olímpico y demás dioses, luego para los héroes y finalmente una para Zeus Salvador. En este caso, la mención de la "manera olímpica" sugiere la contienda que se libra aquí entre la justicia y la injusticia.

[25] Platón postula la existencia de tres estados: el de placer, el de dolor y el de ausencia de ambos, que es neutro, pero que con frecuencia es erróneamente identificado con los extremos. El planteo de los placeres puros e impuros recuerda al de *Filebo*, 51b ss. También allí los placeres verdaderos no están necesaria-

–Claro, pero ¿por qué lo dices?

583c –Lo descubriré investigando mientras tú contestas –dije.

–Pregunta, entonces –respondió.

–Dime, ¿no decimos que la pena es lo contrario del placer? –pregunté yo.

–Por supuesto.

–Entonces, ¿hay algo que no implique ni estar alegre ni estar triste?

–Lo hay.

–¿Como intermediario entre ambos, en el medio, habría una cierta suspensión de estos aspectos del alma? ¿No es eso lo que dices?

–Eso –contestó él.

–¿Acaso no recuerdas –dije yo– los argumentos que presentan los enfermos cuando están tomados por la enfermedad?

–¿Cuáles?

–Que no hay nada más placentero que estar sa-
583d no, pero que antes de estar enfermos no se habían percatado de que era lo más placentero.

–Recuerdo –dijo.

–¿Y no escuchas decir a los que tienen algún dolor que nada es más placentero que dejar de sentir dolor?

–Lo escucho.

–Y en muchos otros casos similares, creo, te das cuenta de que los hombres que caen en esta situación, cuando están doloridos, alaban como lo más

---

mente precedidos o seguidos de dolor, mientras que los placeres corporales son en general el cese del dolor y por lo tanto ilusorios. El pasaje es fundamental en el desarrollo de la ética y marcará una firme impronta en los cirenaicos y Epicuro.

placentero el no estar dolorido, es decir la suspensión del dolor, no el estar alegres.

–Probablemente en ese caso –dijo– la suspensión del dolor sea placentera y deseable.

–Y por lo tanto, cuando alguien deja de estar alegre –dije–, la suspensión del placer será algo doloroso. 583e

–Posiblemente –dijo.

–Y lo que hace un momento decíamos que es intermedio de ellos, la suspensión, será ambas cosas, dolor y placer.

–Así parece.

–¿Y acaso es posible que sin ser ninguna de las dos pueda volverse ambas?

–Me parece que no.

–¿Y lo placentero y lo doloroso que se dan en el alma son ambos una cierta clase de movimiento o no?

–Sí.

–¿Y no acaba de hacerse evidente que lo que no es doloroso ni placentero es sin duda una suspensión intermedia de ambos? 584a

–Sin duda se hizo evidente.

–Entonces, ¿cómo es posible que sea correcto considerar placentero al no sentir dolor o doloroso al no estar alegre?

–De ningún modo.

–Por lo tanto, esto no es posible –dije yo–, sino que la suspensión en comparación con lo doloroso parece placentera y en comparación con lo placentero parece dolorosa. No hay nada razonable en estas ilusiones en comparación con el verdadero placer, sino que son como un encantamiento.

–Así lo muestra el argumento –dijo.

–Ahora mira los placeres que no provienen del
584b dolor–dije yo–, para que no vayas a creer quizás en este caso que esto es naturalmente así, es decir que el placer es naturalmente el cese del dolor y el dolor es el cese del placer.

–¿En qué caso y a cuáles placeres te refieres? –preguntó.

–Son muchos –dije– y diferentes, especialmente si quieres reflexionar sobre los placeres del olfato, pues éstos, sin haber dolor previo, aparecen de golpe extraordinarios en magnitud y no dejan ningún dolor al retirarse.

–Absolutamente cierto –dijo.

–Por lo tanto, no nos dejemos convencer de que
584c el puro placer es la liberación del dolor, ni de que el dolor es la liberación del placer.[26]

–No lo hagamos.

–Sin embargo –dije–, los llamados placeres que pasan del cuerpo al alma, la mayor cantidad y los más importantes, podríamos decir, son de este tipo: un tipo de liberación de dolores.

–Lo son, claro.

–¿Y no son de esta clase también los placeres y dolores anticipados que provienen de la espera de lo que va a venir?[27]

–Así son.

584d 10. –¿Sabes, entonces –dije yo–, cuáles son y a qué se parecen más?

–¿A qué? –dijo.

[26] Hay un planteo sobre el mismo punto en *Fedón*, 60b-c. Sobre la relación entre ambos pasajes, véase el comentario de C. Eggers Lan en Platón, *Fedón*, Buenos Aires, Eudeba, 1987, *ad loc.*

[27] Véase *Filebo*, 32c ss., 47e.

–¿Consideras –dije– que en la naturaleza existe lo de arriba, lo de abajo y lo del medio?

–Yo sí.

–Entonces, ¿crees que si alguien fuera llevado de abajo hacia el medio creería que es llevado hacia arriba? Y quieto en el medio, al dirigir la mirada al lugar desde donde fue traído, ¿creería que está en otro lado que arriba porque no ha visto el verdadero arriba?

–¡Por Zeus! No creo que este hombre pudiera creer otra cosa –exclamó.

–Pero, si otra vez fuera transportado al lugar inicial –dije–, ¿creería que es transportado hacia abajo y realmente creería la verdad? 584e

–¿Cómo no?

–Entonces, ¿padecería todo esto por no ser experto en el verdadero y real arriba, medio y abajo?

–Claro.

–En consecuencia, ¿te sorprendería si los hombres inexpertos en la verdad carecieran de opiniones razonables sobre muchas otras cosas y tuvieran esta actitud con relación al placer, el dolor y lo intermedio entre ambos, de modo que, cuando son llevados hacia lo doloroso, están en lo cierto y en verdad sufren, pe- 585a
ro cuando desde el dolor van hacia lo intermedio, creen firmemente que están en presencia de la plenitud y el placer, y como los que mirando el gris lo ponen en relación con el negro porque carecen de experiencia del blanco, así se engañan cuando miran el dolor comparando con lo que no es doloroso porque carecen de experiencia del placer?

–¡Por Zeus! –dijo él–. No me sorprendería. Por el contrario me soprendería mucho más si no fuera así.

–Entonces –proseguí– piensa esto: el hambre, la
585b sed y las cosas de este tipo, ¿no son estados de vacío en la condición del cuerpo?[28]

–Claro.

–Y la ignorancia y la insensatez, ¿acaso no son también estados de vacío en la condición del alma?

–Y mucho.

–Entonces, el que toma alimento y el que desarrolla su inteligencia ¿no se estarían colmando?

–¿Cómo no?

–¿La plenitud más verdadera es propia de lo que es menos o más real?

–Evidentemente, es propia de lo más real.

–Entonces, ¿cuál de los dos géneros crees que participa más de la pura realidad, el que es como la comida, la bebida, la carne y la alimentación entera,
585c o la clase de la opinión verdadera, el conocimiento, la inteligencia y, en suma, el de toda perfección? Juzga esto: lo que se apega a lo que es siempre igual, inmortal y a la verdad, y no sólo es él mismo así sino que se da en un ámbito así, ¿te parece que existe más que lo que se apega a lo que nunca es igual y es mortal, y no sólo es él mismo así sino que se da en un ámbito así?[29]

[28] La introducción de lo vacío y lo lleno permitirá llevar el argumento a la conclusión de que, en tanto la ignorancia es vacío, al ser plenificada producirá el placer más verdadero, en tanto el placer del alma es más verdadero que el del cuerpo. Una conclusión diferente toma el argumento en *Filebo*, 52a-b.

[29] El argumento intenta esclarecer, aunque con un texto algo oscuro, que si se alimenta más al alma, por ser ella lo mejor y saciarse con lo mejor –i.e., lo inmutable, inmortal, verdadero, más real–, el hombre hallará un placer más real y más pleno. A la participación en ese ámbito de realidad mejor y más estable, le corresponde un mayor grado de acceso a la verdad y al conocimiento. Contrariamente, lo que tiene un menor grado de ver-

–Lo que se apega a lo que es siempre igual es muy superior –respondió.

–Entonces, ¿la realidad de lo que es siempre igual participa en algún sentido más de la realidad que del conocimiento?

–Para nada.

–¿Y de la verdad?

–Tampoco.

–Y si algo participa menos de la verdad, ¿no participa menos también de la realidad?

–Forzosamente.

–En general, ¿los tipos de cuidado del cuerpo 585d
participan a su vez menos de la verdad y la realidad que los tipos de cuidado del alma?

–Absolutamente.

–¿Y no crees que el cuerpo mismo es así respecto del alma?

–Yo sí.

–Lo que se colma con las cosas más reales y es eso mismo más real, ¿no se colma más realmente que lo que se colma con lo menos real y es eso mismo menos real?

–¿Cómo no?

–En consecuencia, si es placentero el colmarse
con lo que naturalmente corresponde, lo que en ver- 585e
dad se plenifica con lo real disfrutaría más real y verdaderamente con el verdadero placer, mientras que lo que participa de lo menos real se colmaría menos

---

dad tendrá un menor grado de ser, en concordancia con los planteos del pasaje de las alegorías (VI.507a-VII.521b). Dado que el alma es mejor, accederá entonces a un placer estable, verdadero y real. Nótese que se sigue en el plano metafísico la aplicación del Principio de Especialización.

verdadera y sólidamente y participaría de un placer poco fiable y menos verdadero.

—Es totalmente necesario —dijo.

586a —Por lo tanto, los inexpertos en sensatez y perfección, que se la pasan siempre en festines y cosas por el estilo, son transportados hacia abajo, según parece, y nuevamente hacia lo intermedio, y en ese tránsito vagan por la vida. Jamás marcharon más allá de eso elevando la mirada hacia el verdadero arriba, ni se colmaron en verdad con lo real, ni probaron el placer sólido y puro, sino que, mirando siempre la justicia inferior del rebaño, inclinados hacia la tierra y hacia la mesa, pastorean comiendo y apareándose,
586b y por la ambición de estas cosas se matan unos a otros a patadas y cornadas con cuernos y pezuñas de hierro, a causa del deseo que no pueden colmar, porque no colman con placeres reales ni su parte real ni lo que la recubre.[30]

—Haces una descripción enteramente inspirada, Sócrates —dijo Glaucón—, de la vida de la multitud.

—¿Y acaso no es forzoso también que se entreguen a placeres mezclados con dolores, a imágenes y apa-
586c riencias del verdadero placer intensificadas por contraste, de modo que cada una parece fuerte, y que engendren pasiones furiosas en los insensatos, y que luchen por ellos, como dice Estesícoro que lucharon

30 Un hombre en estas circunstancias no tiene que optar entre satisfacción de deseos intelectuales versus satisfacción de deseos corporales, sino que la insatisfacción afecta incluso a estos deseos inferiores. Así, no se logra colmar ni lo más real, el alma, ni lo que la recubre, el cuerpo. Esta caracterización ya fue enunciada en 585d. El término *stégon* (lo que la recubre) conjuga la idea de refugio con la de tumba o receptáculo.

en Troya por la imagen de Helena porque ignoraban la verdad?[31]

—Es muy forzoso —dijo— que pase algo así.

11. —¿Y qué? En el caso de la parte impulsiva, ¿no es forzoso que le suceda algo similar a quien actúa con envidia movido por la avidez de honores, con violencia movido por la competitividad o con impulsividad movido por la agresividad, al perseguir la plenitud del honor, el éxito y la ira respectiva- 586d
mente, sin racionalidad ni inteligencia?

—Es forzoso que sea así —contestó él— también en este caso.

—¿Y entonces qué? —dije yo—. ¿Vamos a decir con confianza que incluso los deseos que existen en el caso del codicioso y el competitivo, cuando siguen al conocimiento y la razón y persiguen junto con ellos los placeres que indica lo sensato, llegarán a los placeres más verdaderos que pueden tomar, ya que siguen a la verdad? ¿Lograrán entonces también 586e
los que les son apropiados, si es que lo mejor para cada uno es lo más apropiado?

—Es lo más apropiado, claro —dijo.

—Por lo tanto, si toda el alma sigue a la parte filosófica, ésta no entra en conflicto con las demás partes, y sucede que cada una cumple su función y es justa, de modo que cada una cosecha los placeres 587a

[31] Se cuenta que Estesícoro —poeta siciliano del siglo VII a.C.— se volvió ciego por haber criticado a Helena, pero que, luego de hacer una palinodia o discurso retractatorio —referido por Platón también en *Fedro*, 243a—, recobró la vista. Dicha palinodia consistía en decir que, en verdad, Paris no había sido acompañado por la Helena real y la guerra no se luchó por ella, sino por un fantasma suyo hecho por los dioses. Véase Heródoto, II.112-120; Isócrates, *Encomio de Helena*, 64 ss., y Eurípides, *Helena* (*passim*).

propios, los mejores y, hasta donde es posible, los más verdaderos.

–Enteramente.

–Por consiguiente, cuando, al contrario, domina alguna de las otras partes, ocurre que esa misma parte no encuentra su placer propio y obliga a las otras a perseguir un placer ajeno y no verdadero.

–Así es –asintió.

–Entonces, cuanto más esté alejado de la filosofía y la argumentación, ¿más se producirán esos efectos?

–Absolutamente.

–Y cuanto más se aleja de la razón, ¿no se alejará también más de la ley y del orden?

–Claro.

587b –¿Y no se demostró que los deseos eróticos y tiránicos son los que están más alejados?

–Por supuesto.

–¿Y los que menos están alejados son los de los reyes, es decir, los hombres ordenados?

–Sí.

–Y el tirano se alejará en máxima medida de su placer verdadero y propio, mientras el rey es el que menos lo hará.

–Forzosamente.

–Por lo tanto –continué–, el tirano vivirá la vida más desagradable y el rey la más placentera.

–Es totalmente forzoso.

–¿Sabes, entonces –dije yo–, en qué proporción el tirano vive de modo más desagradable que el rey?[32]

[32] Como en el caso del "número nupcial" (VIII.546b y nota *ad loc.*), Platón apela aquí al juego de números, evocando posiblemente la práctica pitagórica y la significación que le dieron al

–Si lo dijeras –respondió.

–Si los placeres son tres, según parece, uno genuino y dos ilegítimos, el tirano, excediéndose más allá de los ilegítimos, fugitivo de la ley y de la 587c razón, cohabita con un cortejo de placeres esclavos, y decir en cuánto es inferior no es nada fácil, salvo tal vez así.

–¿Cómo? –preguntó.

–El tirano estaba alejado en tres grados del oligarca, pues en el medio de ellos estaba el demócrata.

–Sí.

–¿Y no cohabitaría con una apariencia del placer que está a tres grados del oligarca en lo que hace a la verdad, si lo anterior es cierto?

–Así es.

–Y el hombre oligárquico está, a su vez, tercero desde el rey, si establecemos que lo aristocrático y lo 587d monárquico pertenecen al mismo grupo.

–Es el tercero, claro.

–Por lo tanto, el tirano está alejado del placer verdadero en un número de tres veces el triple –dije yo.

–Evidentemente.

–En consecuencia –agregué–, según parece, la

---

número 729, mencionado unas líneas más adelante. El hecho de que ellos expresaran en números los valores y entes ideales debió sugerir a Platón que se trataba de un recurso adecuado para objetivar el argumento. La forma aritmética de presentar la relación entre placer y displacer, en su relación con la vida del justo y del injusto, le sirve para dejar fundada de manera aséptica la medida en que el tirano es más infeliz que el rey, y da idea de su gran magnitud. De todos modos, como en VIII.546b, nos inclinamos a pensar que no es posible tomar la deducción aritmética al pie de la letra, ya que se trata, en términos del mismo Glaucón, de "un cálculo inconcebible" (587e, *in fine*).

apariencia del placer tiránico podría ser una cifra de superficie,[33] según la cifra de su dimensión.

—Es cierto.

—Y es claro, en efecto, que la distancia en la cual está alejado surge del cuadrado y el cubo.

—Es claro para un matemático —dijo.

—Entonces, si alguien, inversamente, dijera
587e cuánto está alejado el rey del tirano en la verdad de su placer, descubrirá que como resultado de la multiplicación, éste vive setecientas veintinueve veces más placenteramente, mientras que el tirano es el más atribulado en la misma proporción.

—Acabas de descargar sobre nosotros un cáculo
588a inconcebible de la diferencia entre estos dos hombres, el justo y el injusto, en lo relativo al placer y al dolor —dijo.

[33] Es una cifra de superficie o plana, en tanto queda determinada por el tamaño de los lados de su figura (3 x 3 = 9), como si fuera una superficie cuadrada. Inmediatamente se afirma que la distancia se determina elevando la cantidad de placeres al exponente dos, es decir, la potencia que corresponde a esta cifra de superficie. Y luego al cubo, pues después de ver que el placer del tirano se aleja 9 veces del placer del oligarca, para saber cuánto dista finalmente el del tirano del placer real debe observarse cuántos lugares se aleja, a su vez, el oligarca del rey, que resultan nuevamente 3 lugares, ya que entre ellos está el timócrata, por lo cual resulta que habrá que elevar al cubo el resultado anterior (9 x 9 x 9), y así es posible concluir que el rey vive 729 veces más feliz que el tirano. Pero el cálculo de Platón es caprichoso, ya que en realidad podría basarse simplemente en la diferencia de 5 lugares que hay entre el tirano y el rey (rey 1, timócrata 2, oligarca 3, demócrata 4, tirano 5). Hay quienes han explicado la posición del tirano en noveno lugar por la intención de Platón de introducir grados intermedios de degradación del placer (el demócrata y el tirano tienen dos placeres inauténticos y uno auténtico), y que la elevación a la potencia obedece a su intención de mostrar que el alejamiento del placer del rey se hace de manera creciente y no homogénea. De este modo, explican que el placer del timócrata es 8 veces menor que el del rey, el del oligarca es 27 veces menor, etc.

–En rigor –dije yo–, el número es verdadero y está relacionado con las vidas, si es que están relacionadas con ellas los días, las noches, los meses y los años.[34]

–Efectivamente –dijo–, están relacionadas.

–Y si el hombre bueno y justo vence en el placer de tal modo al malo e injusto, ¿no lo vencerá extraordinariamente más en la decencia, la nobleza y la perfección de su vida?

–Extraordinariamente, por Zeus –contestó.

12. –Bien –dijo–. Ya que hemos llegado a este 588b
punto del argumento, retomemos lo dicho al principio,[35] precisamente aquello por lo que llegamos aquí. Lo que se dijo fue que para el hombre completamente injusto era provechoso ser injusto siempre y cuando fuera considerado justo. ¿No se dijo eso?

–Así es.

–Ahora, entonces –dije–, dialoguemos con él, ya que en lo que tiene que ver con ser injusto y con actuar con justicia ya acordamos qué poder tiene cada uno.

–¿Cómo? –preguntó.

–Modelando con el argumento una imagen del alma, para que el que decía esas cosas vea lo que estaba diciendo.

–¿Qué imagen? –dijo él. 588c

–Una de esas –aclaré yo– que relatan mitos de antiguas naturalezas como la Quimera, Escila y Cer-

[34] Platón estaría refiriéndose a Filolao (según atestigua Censorino, fr. 44a22), quien contaría cada día en sus días y noches, con lo que llegaría a la misma cifra: 729 unidades por año.

[35] Véase II.360e ss.

bero, y muchos otros monstruos de los que cuentan que combinaban muchas formas en una sola.

—Eso cuentan —dijo.

—Modela ahora la forma única de una bestia policéfala de aspectos variados, con cabezas de animales mansos y salvajes colocadas en círculo, y que es capaz de mutar y engendrar de sí misma todas ellas.

—Es tarea para un escultor hábil —dijo—. Sin em-
588d bargo, como el lenguaje es más blando que la cera y ese tipo de materiales, dalo por modelado.

—Y ahora haz una forma de león y una de hombre. Que la primera sea mucho más grande y la segunda le siga en tamaño.[36]

—Eso es más fácil —dijo—. Ya está también modelado.

—Ahora junta las tres en una, de modo que se combinen naturalmente entre sí.

—Están juntas —dijo.

—Enlázalas entonces exteriormente en una sola
588e imagen, la de un hombre, de modo que, para quien no pueda ver el interior, sino que ve sólo la envoltura exterior, parezca un solo ser viviente: un hombre.

—Están enlazadas —dijo.

—Expliquémosle a ese que dice que para este hombre es provechoso ser injusto y no conviene hacer lo justo, que lo único que está diciendo es que es provechoso para él fortalecer, alimentándola en abundancia, a la bestia múltiple y al león y a lo que

36 Representa nuevamente la tripartición del alma, tanto en su estructura general como en las de cada una de las partes que surgen del planteo de IV.436 ss. A pesar de la aparente independencia de estas partes, que podrían hacer pensar en una falta de unidad esencial en el alma, la unidad prevalece esencialmente. Véase nuestra Introducción, 5.3.1.

está asociado a él, y matar de hambre y debilitar al hombre, de modo que sea arrastrado hacia donde 589a uno de los otros lo lleve y no pueda promover la concordia entre esos otros, ni hacerlos convivir en amistad, sino que los deje morderse y devorarse entre sí en medio de luchas.

–Esto es seguramente lo que estaría diciendo quien elogia la comisión de injusticia –dijo.

–A su vez, el que dice que lo justo da provecho ¿diría que se debe actuar y decir cuanto hará que el hombre interior del hombre sea más poderoso y se 589b ocupe de la criatura policéfala, como un labrador que alimenta y domestica las plantas cultivables, pero impide que crezcan las salvajes, tomando como aliada a la naturaleza del león y cuidando en común al conjunto, haciéndolas amigas entre sí y de él mismo, y así las cria?

–Sin duda eso dice el que elogia lo justo.

–En todo sentido, el que encomia lo justo diría 589c la verdad y el que elogia lo injusto estaría equivocado, pues analizado en relación con el placer, la fama y la utilidad, el que elogia la justicia dice la verdad y el que la censura no censura nada razonable ni sabe lo que censura.

–A mí me parece evidente que no –acordó él.

–Convenzámoslo entonces con cortesía, pues no se equivoca voluntariamente, preguntándole: "Dichoso hombre, ¿no podríamos decir que las normas bellas y vergonzosas han surgido porque las bellas ponen a la parte bestial de la naturaleza bajo el dominio del hombre, mejor dicho, de la parte divina, mientras que 589d las vergonzosas esclavizan la parte mansa bajo el poder de la salvaje?" ¿Estará de acuerdo o no?

—Si me hace caso, se va a dejar convencer —contestó.

—Entonces —dije—, ¿es posible, de acuerdo con este argumento, que sea provechoso para alguien tomar oro injustamente, si al suceder algo así, cuando toma el oro, somete al mismo tiempo lo mejor de sí
589e a lo más miserable? Si por tomar el oro tuviese que esclavizar a su hijo o hija entregándolos a hombres salvajes y viles, no sería provechoso para él por más
590a alta que fuera la suma que tomó, y si esclaviza lo más divino de sí mismo a lo más impío e infame y no tiene ninguna piedad al hacerlo, ¿no es por eso desgraciado y recibe el soborno en oro como una ruina más terrible que la de Erifila, que cambió un collar por el alma de su esposo.[37]

—Absolutamente —dijo Glaucón—. Yo te responderé por él.

13. —¿Y no crees que desde antiguo se censura el desenfreno, porque en ese estado se desata más de lo debido esa bestia terrible, grande y multiforme?

—Claro —respondió.

—¿Y no se censura la arrogancia y la agresividad
590b cuando incrementan la figura leonina y la de serpiente y las intensifican inarmónicamente?

—Absolutamente.

—¿Y la vida relajada y la debilidad no son censuradas, si a causa del relajamiento y la flojedad de esta misma parte se introduce en el alma la cobardía?

[37] Se trata de la mujer de Anfiarao, rey de Argos que fue sobornada por Polinices para que persuadiera a su esposo de sumarse a los soldados que marcharon contra Tebas, y él pereció en la campaña. El castigo sufrido por Erifila fue la muerte a manos de su hijo Alcmeón. La anécdota está referida en Apolodoro, *Biblioteca*, III.6.2 y Pausanias V.17.7.

–¿Cómo no?

–Y la adulación y el servilismo ¿no son censurados cuando someten a esta misma parte, la impulsiva, al poder de la bestia tumultuosa y, en vistas de las riquezas y su insaciabilidad, ultrajándola desde joven, la habitúan a volverse mono en lugar de león?

–Y mucho –dijo.

–Y el trabajo manual no calificado, ¿por qué 590c
crees que conlleva reprobación? ¿Acaso diremos que se presenta cuando alguien es por naturaleza débil en su parte mejor, de modo que no puede gobernar a las fieras que hay en él, sino que las cuida y sólo puede aprender a adularlas?

–Así parece –dijo.

–Para que este hombre sea gobernado por alguien similar al que gobierna al mejor, ¿no decimos que debe ser esclavo del mejor, porque tiene en él un princi- 590d
pio divino, dado que no creemos que debe ser gobernado con perjuicio del esclavo, como creía Trasímaco de los gobernados,[38] sino que para cualquiera es mejor ser gobernado por alguien divino y sensato, especialmente si tiene en sí como propio este principio, y si no lo tiene, es preferible ser gobernado desde afuera para que todos estemos en lo posible en las mismas condiciones y seamos amigos, dado que estaríamos guiados por el mismo principio?

–Perfecto –dijo.

–Está claro también –proseguí yo– que a eso 590e
apunta la ley, que es aliada de todos en la ciudad, y también el control de los niños. Efectivamente, no se permite que sean libres hasta que podamos esta-

[38] Véase I.343a- ss.

591a blecer en ellos un principio como en la ciudad establecimos una organización política y, cuidando su mejor parte con lo que en nosotros es similar, pongamos en su lugar un guardián y gobernante equivalente. Sólo entonces los dejamos en libertad.

–Claro –dijo él.

–Entonces, ¿de qué modo, Glaucón, y con qué argumento diremos que es provechoso cometer injusticia, vivir en el desenfreno o cometer un acto vergonzoso, por lo cual este hombre adquirirá más bienes o algún otro poder, pero será todavía más malvado?

–De ningún modo –respondió él.

–¿Y de qué modo se puede argumentar que es más provechoso cometer injusticia sin que se den cuenta y
591b no pagar el castigo?[39] ¿O no se vuelve más malvado todavía el que actúa sin que se den cuenta, mientras que la parte bestial del que no se oculta y es castigado se adormece, se amansa y lo manso se libera? ¿Así el alma entera dispuesta hacia la naturaleza mejor, dado que adquiere moderación y justicia junto con sensatez, adopta una disposición más noble que el cuerpo, que adopta fuerza y belleza junto con salud, en tanto y en cuanto el alma es más noble que el cuerpo?

–Completamente –dijo.

591c –¿Y el hombre lúcido no vivirá poniendo todas sus energías en esto, en primer lugar honrando los aprendizajes que tienen este efecto sobre su alma y rechazando el resto?

–Claro –contestó.

[39] La función del castigo puede verse también en I.343e II.65b, II.366a, II.380b, *Gorgias*, 476a ss.

—Y luego —agregué—, en lo que hace a la condición y alimentación de su cuerpo, no intentará volverse allí para confiarla al placer bestial e irracional, sino que sin mirar por la salud ni preocuparse demasiado de ser fuerte, sano o bello, a no ser que por ello vaya a ser también moderado, es evidente que armoniza la estructura del cuerpo en vistas de la con- 591d
cordia de lo que hay en el alma.

—Completamente —dijo—, si es que va a ser en verdad un músico.

—¿Y no tendrá también organización y concordia en la adquisición de riqueza? —pregunté—. Difícilmente aumentará al infinito la masa de su abundancia turbado por la aprobación de la multitud, atrayéndose así ilimitados males.

—No creo —respondió.

—Por el contrario —dije—, dirigiendo su mirada a la 591e
organización política que tiene en sí mismo, y custodiando que no se perturbe por el exceso o por la falta de bienes propios, guiándose así, acrecentará y gastará sus bienes en la medida de sus posibilidades.

—Absolutamente —dijo.

—También en el caso de los honores, dirigiendo 592a
la mirada a lo mismo, participará y probará voluntariamente de los que crea que lo harán mejor, y huirá en privado y en público de los que debilitan su actual condición.

—Por lo tanto no querrá actuar en política, si esto lo inquieta —dijo.[40]

[40] Sobre la obligación de actuar en política de quien tiene acceso al verdadero conocimiento, Platón ha hablado en VII.519c-d. Aristóteles presentará una opinión alternativa al respecto en *Política*, III.3.1276b16 ss.

–¡Por el perro! –dije yo–. Realmente querrá hacerlo en su propia ciudad con vehemencia, y sin embargo, probablemente no lo hará en su patria, a no ser que sobrevenga un designio divino.

–Comprendo –dijo–. Te refieres a la ciudad que estuvimos describiendo antes mientras la construíamos, la que quedó postulada en argumentos, dado que realmente no creo que exista sobre la tierra.

592b –Pero posiblemente –dije yo– esté erigida como modelo en el cielo,[41] para quien quiera verla y, al verla, la funde en su interior. Y no importa si existe o existirá en algún lugar. Sin duda nuestro hombre actuará sólo en ella y en ninguna otra.

–Es probable –dijo.

[41] Platón utiliza *parádeigma*, término frecuentemente utilizado para caracterizar a las Formas. Muchos han considerado que con "en el cielo" (*en ouranôi*) ha querido dar a entender una instancia transmundana que implicara la reminiscencia (*anámnesis*). Más adecuado nos parece interpretar que se confirma que estamos frente a la fundación de una ciudad utópica, en el sentido de que no se requiere que posea existencia concreta sino que sirva como modelo. Véase VI.500 y nota *ad loc.*

Libro X

1. –Ahora bien –dije yo–, en lo que concierne a 595a
la ciudad, pienso por muchos y variados motivos que la fundamos de la manera más perfecta posible, y lo digo especialmente tras evaluar el tema de la poesía.[1]

–¿En qué sentido? –dijo.

–En no admitir de ningún modo cuanto de imitativo hay en ella.[2] Sin duda, por sobre todo, se muestra ahora incluso obvio que no hay que aceptarla, se-

[1] Después del planteo de II.376e-III.412b, que constituye la política cultural de la ciudad purificada, hubo un atisbo previo de tratamiento de este tema en VIII.568a-d, en el que se decía que la poesía trágica estaba asociada a las organizaciones políticas inferiores. El extenso repertorio de razones de eso se presentará en lo que sigue.

[2] Se suele notar una diferencia entre la noción de imitación (*mímesis*) aquí y en el tratamiento de los libros II-III. Se trata, sin embargo, sólo de una cuestión de perspectiva. Los distintos géneros literarios se tratan ahora en bloque, teniendo en cuenta la presencia en todos ellos de una imitación objetable por la incapacidad de los autores de reconocer la calidad de sus objetos, sumada al impacto emotivo que constituye el elemento más peligroso de la poesía imitativa. Esta perspectiva está dictada por el reexamen del tema de la poesía, en vistas de que los desarrollos del libro IV.435b ss. referentes a las partes del alma confieren al planteo previo una base psicológica de la que carecía, y el horizonte ontológico de los libros V a VII fundamenta la crítica a la imitación de la poesía tradicional, subrayando la necesidad de un creador con conocimiento que se atenga a modelos perfectos. Requerimientos de un tipo similar respecto de la retórica se llevan a cabo en *Fedro*, especialmente 260a ss.

gún me parece, puesto que han quedado divididas ca-
595b da una de las partes del alma.

–¿Cómo dices?

–A ustedes se lo puedo decir, pues no van a acusarme ante los poetas trágicos y todos los demás imitadores: parece que todas sus obras son la ruina de la inteligencia de los que escuchan sin tener el remedio de conocerlas como realmente son.

–¿Qué estás pensando cuando dices eso?

–Tengo que explicarlo –dije yo–, aunque un cierto afecto y respeto que tengo desde niño por Homero me
595c disuade de hablar. Parece, por cierto, que es el principal maestro y líder de todos esos bellos poetas trágicos, pero como no se debe honrar a un hombre más que a la verdad, tengo que explicar lo que quiero decir.

–Sin duda –dijo.

–Escucha, entonces, o mejor, contesta.

–Pregunta.

–¿Podrías decirme, en general, qué es la imitación? En rigor yo no entiendo mucho a qué se refiere.

–¿Acaso lo voy a entender yo? –dijo.

–Pero no sería nada raro –dije yo–, porque mu-
596a chas veces los que ven más toscamente comprenden primero que los que miran con más agudeza.

–Así es –dijo–, pero contigo presente no podría animarme a hablar aunque algo me resultara evidente, así que analízalo tú mismo.

–¿Quieres entonces que ahora comencemos a analizar con el método usual? Solemos establecer una única Forma para cada multiplicidad de cosas a la que aplicamos el mismo nombre.[3] ¿Comprendes o no?

[3] Sobre la Teoría de las Formas, véase nuestra Introducción, 5.4.

–Comprendo.

–Y ahora tomemos alguna de las cosas múltiples que prefieras. Por ejemplo, si quieres, existen mu- 596b
chas camas y mesas.

–¿Y cómo no?

–Pero las Formas relacionadas con estos objetos son dos, una es la de la cama y otra es la de la mesa.

–Sí.

–¿Y no solemos decir también que el artesano hace, uno las camas y otro las mesas que nosotros usamos, mirando a la Forma de cada objeto, y lo mismo pasa con el resto? Por supuesto ninguno de los artesanos fabrica la Forma misma.

–¿Cómo podría hacerlo?

–De ninguna manera. Pero observa también cómo llamas a este artesano.

–¿A cuál? 596c

–Al que hace todo lo que produce cada uno de los trabajadores manuales.

–Hablas de un hombre hábil y sorprendente.

–Todavía no. Probablemente dirás más que eso, pues este mismo artesano no sólo es capaz de hacer cualquier objeto, sino también de producir todo lo que surge de la tierra, de conformar todos los animales, todo el resto de cosas y a él mismo, y además de esto produce la tierra, el cielo, los dioses, absolutamente todo lo que hay en el cielo y todo lo que hay en el Hades bajo la tierra.

–Hablas de un sabio[4] realmente admirable –dijo. 596d

[4] Se utiliza el término "sofista", rescatando probablemente su significación originaria de "sabio". En contexto platónico siempre predomina el sentido peyorativo del término, en alusión a las pretensiones engañosas de quien proclama saber sin poseer-

—¿Desconfías? —dije yo—. Ahora dime: ¿te parece que no es posible en absoluto que exista un artesano de este tipo, o que en un sentido puede haber un artesano de todas las cosas, pero en otro no? ¿O no percibes que incluso tú mismo podrías hacer, al menos en un sentido, todas estas cosas?

—¿Y cuál es ese sentido?

—No es difícil —dije yo—, sino que se puede hacer de diversas maneras y rápido, incluso de modo rapidísimo, si al tomar un espejo lo quieres girar hacia todas
596e partes. Podrás hacer rápidamente el sol y lo que está en el cielo, y rápidamente la tierra, y rápidamente a ti mismo y al resto de los animales, objetos, plantas y todas las cosas que antes se mencionaron.

—Sí —dijo—, como apariencias, pero no como cosas en verdad reales.

—Bien —dije yo—, vienes en auxilio del argumento, pues entre estos artesanos, creo, está también el pintor. ¿O no?

—¿Cómo no?

—Sin embargo vas a decir, creo, que lo que él hace no es verdadero, pero que de algún modo también el pintor produce una cama. ¿O no?

—Sí —dijo—, en apariencia al menos también él la produce.

2. —¿Y el fabricante de camas? ¿Acaso no acabas
597a de decir que no hace la Forma, eso que en verdad decimos que la cama es,[5] sino una cama particular?

---

lo. En VI.493a-d, en la "alegoría de la bestia", se dice igualmente que el sofista no hace más que repetir imitativamente las creencias sociales sin agregar nada original.

[5] La atribución de existencia se aplica con propiedad al plano de las Formas y sólo derivadamente a los individuos con-

–Lo decía, claro.

–¿Entonces, si no hace lo que es, tampoco podría hacer lo real sino algo semejante a lo real, pero que no lo es? Y si alguien dijera que el producto del fabricante de camas o de algún otro artesano es completamente real, se arriesga a decir algo que no es verdad.

–No lo es –dijo–, según admitirían los que se ocupan de argumentos de este tipo.

–En consecuencia, no nos asombremos si en rigor el producto es algo débil en relación con la verdad.

–No, claro. 597b

–¿Quieres, entonces –dije–, que a partir de estos ejemplos investiguemos quién es este imitador?

–Si te viene bien –dijo.

–Estrictamente, las camas son tres: una es la que existe por naturaleza, de la que podríamos decir, según creo, que está hecha por la divinidad. ¿O quién otro podría hacerla?

–Nadie, creo.

–Otra es la que hace el artesano.

–Sí –dijo.

–Y otra la que hace el pintor, ¿no?

–Está bien.

–Así estos tres (el pintor, el fabricante de camas y la divinidad) conocen las tres clases de camas.

–Sí, tres.

–La divinidad, por cierto, ya sea porque no quiso o porque alguna fuerza la llevó a hacer no más 597c

---

cretos, de allí que se pase de una inferencia sobre el *status* de un objeto particular a la realidad de la Forma que oficia de modelo. Véase VI.507b y nota *ad loc.* Este pasaje instala el problema de las Formas de objetos fabricados por el hombre.

que una cama en la naturaleza, hizo sólo esa única que es la cama real. Dos o más similares ni fueron ni serán creadas por la divinidad.

–¿Cómo podría ser?

–Porque si hubiese hecho sólo dos –dije yo–, de nuevo se desplegaría una, de la cual otra vez esas dos tendrían la Forma, y ésa sería la cama real y no las otras dos.[6]

–Correcto –dijo.

–Creo que por saber eso, la divinidad, queriendo ser en verdad creadora de una cama realmente real y no un fabricante de camas de una cama cualquiera, creó una sola por naturaleza.

597d

–Eso parece.

–¿Quieres entonces que lo llamemos creador natural de ella o algo similar?

–Es justo, sin duda –dijo–, ya que ha creado por naturaleza no sólo esto sino también todo lo demás.

–¿Y qué nombre daremos al fabricante? ¿Acaso no será el de artesano de la cama?

–Sí.

–¿Y también al pintor lo llamaremos artesano y creador de eso?

–De ningún modo.

–¿Y qué dirás que es él respecto de la cama?

597e

–A mí me parece que sería más adecuado llamarlo imitador de lo que aquellos son artesanos –dijo él.

–Esta bien –dije yo–. En consecuencia, ¿al que

[6] Se trata de una prototormulación del "argumento del tercer hombre", que será discutido algo más extensamente en el *Parménides*, aunque en las formulaciones platónicas nunca constituye un obstáculo para la teoría de las Formas, como lo será para Aristóteles.

elabora un producto que está alejado en tres grados de la naturaleza lo llamas "imitador"?[7]

–Por supuesto –dijo.

–Entonces eso será también el autor de tragedias, si realmente es un imitador, alguien que está naturalmente a tres grados del rey y de la verdad, y también lo serán todos los demás imitadores.[8]

–Posiblemente.

–Estamos de acuerdo respecto del imitador. Pero dime esto respecto del pintor: ¿te parece que intenta imitar cada cosa misma que está en la naturaleza, o los productos de los artesanos? 598a

–Los productos de los artesanos –dijo.

–¿Pero como son o como parecen? Determina todavía eso.

–¿Qué quieres decir? –dijo.

–Esto: la cama, si la observas de costado, de frente o de cualquier otra manera, difiere en algo de ella misma, o no difiere en nada pero parece diferente, y lo mismo con las demás cosas?

[7] Un antecedente de esta evaluación por distancia en grados está presente en el argumento que cierra los tres de libro IX.587c ss., que prueban la distancia entre el filósofo y el tirano, habituahnente llamado "número del tirano".

[8] Véase 597e y nota *ad loc*. La imitación de objetos opera como ejemplo palpable del mecanismo de imitación. Para que el símil funcione, hay que suponer que en las acciones, que son el núcleo de la tragedia, se da la misma estructura. Esto ha sido repetidamente cuestionado, y es una de las razones principales de quienes impugnan la solidez teórica de estos pasajes del libro X sobre la poesía. Es de notar, sin embargo, que en las acciones se ponen en juego igualmente Formas ligadas con la eticidad que aplicarían quienes las realizan, mientras los poetas se detendrían sólo en las formas exteriores de la conducta. Para una justificación más amplia, véase nuestra Introducción, 5.5 y C. Mársico, "Poesía y discurso filosófico en la *República* de Platón", en *Pomoerium* 3, 1998.

—Eso mismo —dijo—. Parecen, pero no difieren en nada.

598b —Ahora analiza esto: ¿hacia qué se orienta la pintura respecto de cada objeto? ¿Se orienta a imitar lo real tal cual es o a imitar lo aparente tal como aparece? Y por eso, ¿es imitación de la apariencia o es imitación de la verdad?

—De la apariencia —dijo.

—En consecuencia, la imitación está lejos de lo verdadero y, según parece, por eso realiza todas las cosas, porque capta un poco de cada cosa y esa parte es una imagen.[9] Por ejemplo, el pintor, decimos, podrá pintar para nosotros un zapatero, un carpin-
598c tero o el resto de los artesanos sin entender ninguna de sus técnicas. Sin embargo, si fuera un buen pintor, dibujando un carpintero y mostrándolo de lejos, podría engañar a los niños y a los hombres ignorantes haciéndoles creer que es en verdad un carpintero.

—Claro.

—Y sin embargo, creo, mi amigo, que el punto a tener en cuenta en todos estos casos es que, cuando alguien nos anuncie que encontró un hombre que conoce todas las artesanías y todo el resto de cosas
598d que conoce cada artesano aislado,[10] y en nada de lo que sabe tiene menos precisión, es necesario contestarle a este hombre que es un ingenuo, y que, según

[9] La crítica apunta evidentemente al hecho de que la pintura no tiene instrumentos para dar cuenta de la calidad ontológica de sus obras. Más aun, su impacto sobre los sentidos, que será subrayado inmediatamente, puede crear la sensación de que realmente conlleva conocimiento.

[10] Este tipo de pretensión de tener la suma del saber debía estar bastante extendida, a juzgar, por ejemplo, por las paradojas que constituyen el núcleo del *Eutidemo*.

parece, fue engañado al encontrarse con un estafador, es decir, un imitador, de modo que le pareció que era sabio en todos los aspectos, por no ser él mismo capaz de comparar el conocimiento, la ignorancia y la imitación.[11]

—Totalmente cierto —dijo.

3. —Entonces —dije yo—, ¿hay que analizar después de esto la tragedia y a su guía, Homero, dado que escuchamos de algunos que los poetas trágicos conocen todas las técnicas, todos los asuntos huma- 598e
nos relativos a la perfección y el vicio y también los divinos? Sin duda es necesario que el buen poeta, si va a componer bien respecto de aquello que trata, lo haga con conocimiento o no será capaz de componer sus obras.[12] Es preciso, por cierto, analizar si estos hombres se engañan al encontrarse con imitadores de este tipo, y al ver sus obras no perciben que 599a
están alejadas tres grados de lo real y que son fáciles de hacer sin conocer la verdad (pues crean apariencias, pero no realidades), o si dicen algo cierto y en verdad los buenos poetas conocen aquello que a la mayoría le parece que dicen bien.

—Sin duda hay que analizarlo —dijo.

[11] Véase V.475e-480a, donde una discriminación similar servía para definir al filósofo. La falta de conocimiento de la imitación usual estaba asociada a la sofística y a la poesía tradicional en la "alegoría de la bestia", VI.493a-d.

[12] Aquí parece quedar afuera la alternativa del *Ion*, donde se pone al rapsoda ante la disyuntiva de composición inspirada (sin conocimiento) y composición con conocimiento, que entonces debe poder transmitir. La imposibilidad de cumplir con esta condición lleva a Ion a optar por la primera posibilidad y resignar el derecho de la poesía a decir el saber. El tema de la inspiración, que *República* rehúye, volverá a aparecer como complemento en *Fedro*, 259b ss., donde la filosofía misma está asociada a la poesía y tiene su propia Musa.

—¿Crees entonces que si alguien pudiera hacer ambas cosas, lo que puede ser imitado y la imagen, se dedicará seriamente a la creación de imágenes y lo
599b asociaría a su propia vida como lo mejor que existe?

—Yo al menos no.

—Pero si conociera en verdad estas cosas que imita, creo, se dedicaría seriamente mucho más a crearlas que a imitarlas, e intentaría dejar como monumentos muchas y bellas obras suyas, es decir desearía ardientemente ser más el elogiado que el autor del elogio.[13]

—Eso creo —dijo—, pues no son iguales el honor y la utilidad.

—Pero no pidamos explicaciones a Homero o a cualquier otro de los poetas acerca de estas cosas,
599c preguntando si alguno de ellos era médico y no sólo imitador de los discursos médicos, qué curaciones se dice que produjo alguno de los poetas antiguos o nuevos, como Asclepio, o qué discípulos dejó en medicina, como aquél dejó a sus descendientes, ni les preguntemos tampoco sobre las demás técnicas. Dejémoslo pasar. Pero acerca de los asuntos más importantes y bellos de los que Homero intenta hablar, acerca de las guerras, las estrategias y el gobierno de
599d las ciudades, y también acerca de la educación del hombre, es sin duda justo preguntarle y escuchar qué dice: "Querido Homero, si no estás tres grados alejado de la verdad en lo que concierne a la perfección, ni eres un artesano de imágenes del tipo que definimos como imitador, sino que en rigor estás en

[13] De nuevo una crítica que tiene su antecedente en *Ion* (540e ss.).

el segundo grado y eras capaz de conocer qué prácticas hacen mejores o peores a los hombres en privado y en público, dinos cuál de las ciudades se transformó positivamente por tu intervención, como Lacedemonia por la de Licurgo y muchas otras ciudades grandes y pequeñas por la intervención de 599e
otros tantos. ¿Y qué ciudad señala que resultaste un buen legislador y que los has beneficiado? Pues Italia y Sicilia tienen a Carondas y nosotros a Solón, pero ¿y a ti quién?" ¿Tendrá alguna para mencionar?

–No creo –dijo Glaucón–. No fue mencionada ninguna ni por los homéridas.

–¿Pero se recuerda alguna guerra en tiempos de Homero que haya salido victoriosa bajo su coman- 600a
do o siguiendo su consejo?

–Ninguna.

–¿Y en rigor cuáles se dice que son sus inventos múltiples e ingeniosos propios de un hombre sabio en sus obras, ya sean técnicas o de cualquier otra actividad, como se dice de Tales de Mileto y Anacarsis el Escita?

–Definitivamente no se dice de él nada similar.

–Pero si no se dice respecto del ámbito público, ¿en el privado se dice que Homero mismo mientras vivió fue el guía de la educación de algunos que lo amaban por sus enseñanzas y transmitieron a la pos- 600b
teridad algún estilo de vida "homérico", como Pitágoras fue amado especialmente por esto, tanto que sus seguidores todavía incluso hoy, dándole el nombre de modo de vida pitagórico, creen ser ilustres entre los demás?

–De nuevo, tampoco se dice nada parecido –dijo–. Probablemente, Sócrates, Creófilo, el discípulo

de Homero, resulta todavía más ridículo por su educación que por su nombre,[14] si lo que se dice de Homero es verdadero, pues se cuenta qué enorme indi-
600c ferencia tuvo para él este hombre mientras Homero estuvo vivo.

4. —Eso se dice —dije yo—. Y si en verdad Homero hubiese sido capaz de educar a los hombres y hacerlos mejores, dado que en este ámbito podía no imitar sino conocer, entonces ¿no crees, Glaucón, que hubiese hecho muchos discípulos y hubiese sido honrado y amado por ellos? Protágoras de Abderas, Pródico de Ceos y otros muchísimos pueden
600d convencer a sus coetáneos en sus charlas privadas de que no serán capaces de llevar adelante ni su casa ni su ciudad si ellos no controlan su educación, y por esta sabiduría los aman tan apasionadamente que a sus discípulos sólo les falta pasearlos sobre sus cabezas. Por lo tanto, a Homero, si hubiese sido capaz de mejorar la perfección de los hombres, o a Hesíodo, ¿sus contemporáneos les habrían permitido ser rapsodas itinerantes? ¿No se hubiesen aferrado a ellos más que al oro y los hubieran obligado a estar junto
600e a ellos en sus casas, o si no hubiesen podido convencerlos, ellos mismos los habrían seguido a donde estuvieran, mientras recibieran una parte suficiente de su enseñanza?

—Me parece que dices algo completamente verdadero, Sócrates —dijo.

—En consecuencia, demos por sentado que comenzando por Homero todos los poetas son imita-

[14] El tinte ridículo deriva de que "Creófilo", compuesto de *kréas* y *phýlon*, significa literalmente "del clan de la carne".

dores de imágenes de la perfección y de las demás cosas que crean, pero no captan la verdad. Por el contrario, como antes decíamos, el pintor compondrá un zapatero que parezca real, sin saber él mismo de 601a
zapatería, para los que tampoco saben sino que contemplan por los colores y las formas.

–Sin duda.

–Así, creo, diremos también que el poeta pinta ornamentos por medio de palabras y frases en cada una de las técnicas, sin saber hacer otra cosa que imitar, de modo que a esos que contemplan sólo por las palabras les parece que, toda vez que se habla respecto de zapatería con verso, ritmo y armonía, se habla muy bien, y lo mismo cuando se habla acerca de la 601b
estrategia o de cualquier otra técnica. Tan enorme fascinación poseen naturalmente estas cosas. Porque las obras de los poetas, despojadas de los ornamentos de la música, dichas por ellas mismas, creo que sabes lo que parecen, pues sin duda las has observado.

–Lo he hecho –dijo.

–Entonces –dije yo– se parecen a los rostros de los jóvenes que no son bellos, tal como se los llega a ver cuando la flor de la juventud los abandona.

–Completamente –dijo él.

–Ahora considera esto: decimos que el creador de una imagen, el imitador, no conoce nada de lo real, sino de lo aparente. ¿No es así? 601c

–Sí.

–Pero no abandonemos la cuestión tratada a medias. Al contrario, observémosla adecuadamente.

–Habla –dijo.

–¿El pintor, decimos, pintará riendas y frenos?

–Sí.

—¿Pero, en rigor, los harán el curtidor y el herrero?

—Sin duda.

—¿Acaso entonces el pintor sabe cómo deben ser las riendas y el freno? ¿O tampoco sabe el que las ha fabricado, el herrero y el curtidor, sino sólo aquel que sabe usarlas, es decir el jinete?

—Esto último es completamente cierto.

—¿Acaso entonces no diremos que es así en todos los casos?

—¿Cómo?

601d —Para cada cosa existen estas tres técnicas: la que usa, la que fabrica y la que imita.[15]

—Sí.

—Entonces la perfección, la belleza y la adecuación de cada objeto, ser viviente y acción ¿no están en relación con otra cosa que con el uso, en vistas del cual cada cosa existe, por creación o por naturaleza?

—Así es.

—En consecuencia, es totalmente necesario que el que usa una cosa sea un completo experto, y que informe al fabricante los aspectos positivos o negativos que se producen cuando usa el instrumento que él usa. Por ejemplo, el flautista informa al fabricante
601e de flautas respecto de las flautas que le sirven para tocar y le indicará cómo es preciso hacerlas, y entonces el fabricante lo obedecerá.

—¿Cómo no?

—¿Entonces el que sabe informa acerca de las

[15] Esta relación entre el que hace, el que usa y el que imita es cara a Platón. Las relaciones internas entre estos elementos hacen que sea especialmente útil para reflejar el modo en que se estructuran los planos del modelo, el particular y su representación mimética.

ventajas y defectos de las flautas y el fabricante las fabricará confiando en él?

—Sí.

—Por consiguiente, sobre el mismo objeto el fabricante tendrá una creencia correcta acerca de su buena calidad y defectos, debido a su relación con el que sabe y por estar obligado a escuchar lo que le dice el que sabe, pero el que la usa tendrá conoci- 602a
miento.

—Cierto.

—Y el imitador ¿tendrá conocimiento en virtud del uso de los objetos que pinta, ya sean o no bellos y adecuados, o tendrá una opinión correcta por estar en relación necesaria con el que sabe y éste le indica cómo se debe pintar?[16]

—Ninguna de las dos cosas.

—En consecuencia, el imitador ni sabrá ni opinará correctamente respecto de los aspectos positivos o dañinos de las cosas que imita.

—Parece que no.

—¡Adorable resultaría el imitador poético en su sabiduría respecto de las cosas que hace!

—No demasiado.

—Y entonces imitará de todos modos, aunque 602b
no sepa si cada cosa es dañina o provechosa. Al parecer, imitará eso que parece bello a la mayoría ignorante.[17]

—¿Qué otra cosa podría hacer?

—Así, en efecto, según parece, estamos básica-

[16] Sobre la opinión correcta que les cabe a los guardianes que no llegan a filósofos y su dependencia respecto del conocimiento que éstos alcancen, véase III.414b y IV.429c y nota *ad loc.*

[17] Esto mismo se indica en VI.493d.

mente de acuerdo en que por un lado el imitador no sabe nada relevante respecto de aquello que imita, sino que la imitación es un juego y no algo serio, y por otro los que se dedican a la poesía trágica en versos yámbicos[18] o épicos son todos imitadores en máxima medida.

–Sin duda.

602c 5. –¡Por Zeus! –dije yo–. Pero este tipo de imitación es algo alejado en tres grados de la verdad. ¿No es cierto?

–Sí.

–¿Y en relación con qué parte del hombre tiene el poder que tiene?

–¿De qué estás hablando?

–De esto: una misma magnitud de cerca y de lejos no nos resulta igual a la vista.

–No, claro.

–Y las mismas cosas son a la vez curvas y rectas ya sea que sean vistas en el agua o fuera de ella, y a su vez cóncavas y convexas por el error de la vista en re-
602d lación con los colores, y toda esta confusión se hace evidente en nuestra alma. En efecto, a la pintura sombreada, sumada a las imperfecciones de nuestra naturaleza, no le falta nada de hechicería, y tampoco a la prestidigitación y todos los demás artilugios de este tipo.

–Es verdad.

–¿Acaso el medir, el contar y el pesar no se manifestaron como los más refinados auxiliares respecto de estas cuestiones, de modo que no se impusiera

[18] Se refiere al tipo de verso más habitual en la tragedia. Véase el tratamiento del tema en libro III.400b ss. y 393c ss.

en nosotros lo que aparentemente es mayor o menor, más numeroso o más pesado, sino lo que calcula, mide o pesa?

—¿Cómo no?

—Realmente ésta podría ser una función de la 602e
parte racional que hay en el alma.

—De ella, claro.

—Y a esta parte muchas veces, tras medir e indicar que una cosa es más grande, más pequeña o igual que otra, le parece al mismo tiempo lo contrario respecto de lo mismo.[19]

—Sí.

—¿No dijimos que es imposible que la misma parte considere al mismo tiempo cosas contrarias respecto de las mismas cosas?

—Y lo dijimos con toda corrección.

—En consecuencia, la parte del alma que piensa 603a
en contra de la medida no podría ser la misma que la que lo hace de acuerdo con la medida.[20]

—No, claro.

—Y la que confía en la medida y el razonamiento sería la mejor parte del alma.

[19] Véase IV.436b y 439b. En VII.523a ss., la duda de la parte racional frente a determinados rasgos de los objetos estimulaba la inteligencia. En este caso se trata de una desinteligencia entre diferentes partes que termina en un conflicto.

[20] La bipartición del alma con la que se opera en este pasaje es otra razón que se ha aducido en contra de este argumento. La parte intermedia planteada en el esquema del libro IV, y que ya allí fue la más difícil de diferenciar de las otras, podría funcionar aquí como potencial motor de las dos realmente opuestas. Este esquema más simple es funcional y subraya de forma más vívida y taxativa el peligro de alimentar la parte inferior. Inmediatamente, en 603a, se habla de "una de las partes inferiores", indicando que, a pesar de la síntesis, el esquema del libro IV está plenamente vigente.

—¿Qué otra cosa podría ser?

—Por consiguiente, lo contrario a ella tendría que ser una de las partes inferiores que hay en nosotros.

—Forzosamente.

—Porque quería consensuar esto, venía diciendo que la pintura (y la imitación en general) realiza su obra estando lejos de la verdad, se asocia con lo que
603b en nosotros está lejos de la sensatez y es compañera y amiga de lo que no es razonable ni verdadero.

—Completamente de acuerdo —dijo él.

—En consecuencia, la imitación, dado que es un elemento inferior asociado a algo inferior, engendra productos inferiores.

—Eso parece.

—¿Esto se aplica —dije yo— sólo a la imitación dirigida a lo visual, o también a la audible, a la cual llamamos "poesía"?

—Es razonable que también se aplique a ésta —dijo.

—Pero no confiemos sólo en la semejanza con la pintura —dije yo—. Volvamos por el contrario precisa-
603c mente a esta parte del pensamiento a la que se asocia la imitación poética, y veamos si es inferior o valiosa.

—Es necesario, sin duda.

—Planteemos el tema así: la imitación, decimos, imita a hombres que llevan a cabo acciones forzosas o voluntarias,[21] y que creen que por esa actuación se han comportado bien o mal, y así en todos los casos se entristecen o se alegran. ¿Hay alguna otra cosa aparte de esto?

—Nada.

[21] Véase III.399a-c.

—¿Acaso entonces en todas estas circunstancias el hombre está en estado de armonía consigo mismo? ¿O del mismo modo que, en el caso en que la 603d
vista, entraba en contradicción y tenía en su interior al mismo tiempo opiniones contrarias respecto de los mismos objetos, así también en las acciones entra en contradicción y lucha contra sí mismo? Recuerdo, en ese sentido, que no es preciso que nos pongamos de acuerdo en esto, pues ya acordamos de modo suficiente en nuestra argumentación previa todo esto: que nuestra alma está llena de miles de contradicciones que surgen al mismo tiempo.[22]

—Y acordamos bien.

—Bien, sin duda —dije yo—, pero lo que antes pasamos por alto, ahora me parece que es necesario 603e
aclararlo.

—¿Cómo?

—Un hombre razonable —dije yo— al que le toca sufrir una desgracia, la pérdida de un hijo o alguna otra cosa que aprecie muchísimo, veníamos diciendo que también entonces la soportará más fácilmente que el resto.[23]

—Sin duda.

—Pero ahora analicemos si no estará afligido o, dado que esto es imposible, se controlará de algún modo en su pena.

—Lo verdadero es más bien esto último.

—Ahora respóndeme acerca de esto: ¿crees que lu- 604a
chará y resistirá más contra la pena cuando sea visto por sus pares o cuando esté aislado, solo consigo mismo?

22 Véase IV.439c-441b.
23 Esto se planteó ya en III.387d ss.

—Soportará mucho cuando sea visto —dijo.

—Pero si está solo, creo, se atreverá a pronunciar muchas cosas que si alguien oyera lo avergonzarían y hará muchas cosas que no admitiría que alguien le viera hacer.

—Así es —dijo.

6. —¿Lo que le ordena persistir no es la razón y
604b la ley, mientras que lo que lo arrastra al dolor es el sufrimiento mismo?

—Es verdad.

—Y cuando aparecen en el hombre tendencias contrarias respecto del mismo objeto, decimos que es necesario que haya en él dos partes.

—¿Cómo no?

—¿Entonces una está lista para obedecer a la ley en lo que la ley prescriba?

—¿Cómo?

—En cierta forma la ley dice que la actitud más excelsa es conservar la calma en las desgracias y no indignarse, porque no es obvio lo bueno y lo malo en estos casos, ni se avanza nada por sobrellevarlo
604c penosamente, ni ninguna de las cosas humanas es merecedora de gran atención. De hecho, la pena se vuelve un obstáculo para que nos llegue lo más rápido posible aquello que necesitamos en estas circunstancias.

—¿A qué te refieres? —preguntó.

—A la reflexión sobre lo sucedido —dije yo—. Así como en el juego de dados frente a lo que dicta la suerte hay que disponer los propios asuntos como la razón decida que sería mejor, no hay que hacer como niños que tras tropezar, mientras se toman la parte golpeada, pierden el tiempo en gritos, sino que

hay que acostumbrar al alma para que se cure lo más 604d
rápido posible y restablezca su parte caída y enferma, destruyendo la lamentación con el remedio.

–Así, por cierto, se podrían soportar del modo más correcto las desgracias –dijo.

–¿Entonces decimos que la mejor parte prefiere seguir este razonamiento?

–Es evidente, claro.

–Y la parte que nos lleva hacia los recuerdos del dolor y hacia los lamentos y es insaciable para con ellos, ¿no diremos que es irracional, inútil y amiga de la cobardía?

–Lo diremos, claro.

–Una parte se adapta a la imitación variada y co-
lorida, la parte irritable, mientras que el carácter sen- 604e
sato y calmo que es siempre similar a sí mismo no es fácil de imitar, ni cuando es imitado es fácil de comprender, especialmente para una multitud variada reunida en el teatro en ocasión de una fiesta. Sin duda les resulta la imitación de un estado humano desconocido.

–Completamente de acuerdo. 605a

–Es evidente que el poeta imitador no está naturalmente relacionado con este aspecto del alma, ni su saber se atiene a satisfacerlo, si es que pretende ser popular entre la multitud, sino que se relaciona con el carácter irritable y variopinto porque es fácil de imitar.

–Claro.

–¿Por eso ahora no podríamos atraparlo con justicia y ponerlo como correlato del pintor? Puesto que se le parece en que hace cosas inferiores en relación con la verdad y en que se asocia con la otra par-

605b te del alma y no con la mejor y en eso se le asemeja.[24] Y así, con toda justicia, ahora podemos no admitirlo en una ciudad bien gobernada, porque excita a esta parte del alma y la alimenta y al fortalecerla destruye la parte racional,[25] como en la ciudad cuando es entregada a los miserables haciéndolos poderosos y se arruina a los mejores. También diremos que el poeta imitador instala en la propia alma de cada hombre una mala organización política, favoreciendo a la parte irracional que no discierne las cosas ma-
605c yores ni las menores y considera a las mismas cosas unas veces grandes y otras pequeñas. Es un inventor de imágenes, pero alejadísimo de lo verdadero.

—Sin duda.

7. —Sin embargo, no hemos presentado todavía la acusación más grande contra la poesía, pues posiblemente lo más aterrorizante es el poder corruptor que tiene sobre los hombres rectos, excepto algunos poquísimos.

—¿Cómo no va a serlo, si realmente hace eso?

—Analiza lo que vas a escuchar: de algún modo,

[24] Éste es el punto en que Platón establece la comparación entre el pintor y el poeta, según la cual ambos pueden aparentar saber a pesar de que sus obras escondan serias distorsiones desde el punto de vista de lo real. En rigor, en tanto no toman el plano de las Formas como modelo, contribuyen a preservar el orden ilusorio que fue condenado en la "alegoría de la caverna", a comienzos del libro VII. Desde este punto de vista, no importa que sus prácticas difieran, ya que lo que interesa señalar en ambos casos es que pintor y poeta fallan por la ausencia de modelos legítimos. La posibilidad de una imitación no entorpecida por modelos defectuosos quedó planteada en VI.500c, con lo cual frente a estas prácticas nocivas se habilita la postulación de un arte filosófico, especialmente la poesía, que imite las Formas.

[25] Son las mismas acciones que en IX.588e ss. propiciaba quien sostenía la conveniencia de la injusticia.

cuando los mejores de nosotros escuchamos a Homero o algún otro de los poetas trágicos mientras 605d
imita a alguno de los héroes sumido en el dolor, extendiéndose con largos parlamentos en lamentos o cantando y golpeándose el pecho, sabes que nos alegramos y, dejándonos llevar por ellos, los seguimos, experimentando lo mismo, a la vez que los admiramos seriamente como a un buen poeta que nos conmueve en tal alto grado.

–Lo sé. ¿Cómo podría ignorarlo?

–Pero cuando un dolor personal nos sobreviene, comprendes a su vez que nos enorgullecemos por lo contrario, si podemos mantener la tranquilidad y permanecer firmes, porque este comporta- 605e
miento es propio de un hombre, mientras aquel que acabamos de elogiar es propio de una mujer.

–Lo comprendo –dijo.

–¿Acaso es adecuado este elogio –dije yo–, es decir que al ver un hombre de este tipo, que es como uno mismo no aceptaría ser sino que se avergonzaría, no se sienta repugnancia sino que uno se deleite y lo elogie?

–No, ¡por Zeus! –dijo–. No parece lógico.

–Pero lo es, si lo analizas de este modo. 606a

–¿De qué modo?

–Si consideras que algunas veces la parte reprimida por la fuerza en las desgracias personales, la que está hambrienta de lágrimas y desmedidos lamentos hasta el hartazgo, porque su naturaleza consiste en desear estas cosas, precisamente es la parte saciada y deleitada por los poetas, mientras que en cambio la parte que es mejor en nosotros por naturaleza, dado que no está educada adecuadamente ni

con argumentos ni con hábitos, relaja la custodia de
606b la parte adicta a los lamentos, ya que contempla sufrimientos ajenos, y nada vergonzoso hay para sí mismo en elogiar y tener compasión por otro hombre considerado noble que se lamenta de modo inoportuno. Por el contrario, esto le produce una ventaja, el placer, y no podría admitir ser privado de él al despreciar el poema entero. Unos pocos, creo, comparten el darse cuenta de que necesariamente se acrecientan los padecimientos propios con los ajenos, pues tras haber alimentado en fuerza la compasión referida a otros, no es fácil reprimirla cuando se refiere a nuestros propios padecimientos.[26]

606c —Es totalmente cierto —dijo.

—¿Acaso el mismo argumento no se aplica a lo cómico? Porque, si te avergüenzas de hacer ridiculeces, pero disfrutas muchísimo escuchándolas en una imitación cómica o en la charla privada y no las aborreces por dañinas, ¿no haces lo mismo que en los actos de compasión? Pues, de nuevo, el deseo de hacer reír que reprimías en ti mismo por medio del razonamiento, temiendo la fama de payaso, otra vez lo relajas, y al hacerlo vigoroso muchas veces te dejas arrastrar en las charlas sin darte cuenta hasta volverte un bufón.

—Totalmente —dijo.

606d —En rigor, respecto de los placeres sexuales, la ira y todos los deseos tanto penosos como agradables que hay en el alma, de los que venimos dicien-

[26] Una versión positiva de este aspecto se verá en la *Poética* de Aristóteles, donde la compasión, junto con el temor, serán las afecciones que propiciarán la purificación (*kátharsis*) de las pasiones a través de la tragedia (véase *Poética*, VI.1449b).

do que acompañan a cualquiera de nuestras acciones,[27] la imitación poética nos hace lo mismo, pues las alimenta con su riego, cuando es necesario debilitarlas, y las establece como nuestro gobernante, cuando es necesario que sean ellas las gobernadas para que nos volvamos mejores y más felices en lugar de peores y más miserables.

–No podría decirlo mejor –dijo él.

–Entonces, Glaucón –dije–, cuando encuentres 606e
admiradores de Homero que dicen que este poeta ha educado a Grecia, y que por el gobierno y la educación de los asuntos humanos merece que se lo tome como objeto de estudio y que los hombres vivan organizando toda su vida de acuerdo con lo que este
poeta dicta, es preciso ser amables y considerados te- 607a
niendo en cuenta que hacen lo mejor que pueden. Hay que convenir que Homero es el más poético y el primero de los autores de tragedias, pero es necesario saber que hay que admitir en la ciudad sólo los himnos a los dioses y los elogios a los hombres buenos.[28] Si, por el contrario, se admite a la Musa dulce en cantos y versos, pondrás a reinar en la ciudad al placer y al dolor en lugar de la ley y el raciocinio, que es considerado siempre mejor para la comunidad.

–Totalmente cierto –dijo.

[27] Véase 603c.

[28] Esto es, sólo composiciones que no pudieran incurrir en los errores ya señalados. Cabe notar, sin embargo, que ésta es una manera de que el poeta tradicional no cause daño, lo cual deja abierta la cuestión del tipo de literatura que compondría un filósofo con talento estético que haya podido contemplar las Formas. ¿Algo similar a la obra de Platón, tal vez? Por otra parte, no hay que olvidar que el mito de Eres presentado en 614b ss. como un relato sobre un hombre que podría entrar en la categoría de hombre elogiable.

dijo Sócrates

607b 8. –Así hay que defenderse, en efecto –dijo–, al traer a cuento el tema de la poesía. Con toda razón la desterramos de la ciudad por ser como es, pues el argumento nos lo impuso. Y digámosle además, para que no nos tilde de tosquedad y grosería, que hay un antiguo desacuerdo entre la filosofía y la poesía. Así, tenemos "la perra gritona que ladra a su amo", "importante en el parloteo de los
607c ignorantes", "la multitud de sabios que dominan a Zeus", "hombres que piensan sutilmente porque son pobres" e innumerables otros indicios de la antigua contradicción entre ellas.[29] Sin embargo, que se diga que nosotros, si la poesía imitativa orientada al placer pudiera justificar que es necesario que ella exista en una ciudad bien legislada, la admitiríamos con gusto, porque en verdad estamos concientes de la fascinación que ejerce sobre nosotros. Y sin embargo sería sacrílego traicionar lo que se nos muestra como verdadero. ¿Acaso, querido amigo, no estás también tú fascinado por ella, es-
607d pecialmente cuando la contemplas a través de Homero?

–Mucho, en efecto.

–¿Entonces no es justo que regrese inmediatamente, tras haber sido defendida en verso lírico o cualquier otro tipo de metro?

–Por supuesto.

–Podríamos dar una oportunidad también a sus defensores, los que no sean poetas pero sí amantes

[29] Ninguna de estas frases está atestiguada en otras fuentes. No obstante ello, entre los filósofos llamados presocráticos hay numerosas críticas a los poetas que podrían ampliar esta lista.

de la poesía, de que digan sobre ella en prosa que no sólo es agradable sino también útil para las organizaciones políticas y para la vida humana. Realmente los escucharemos con la mejor disposición, pues ganaremos seguramente si se demuestra que no sólo es 607e
agradable sino también útil.[30]

–¿Cómo no habríamos de ganar? –dijo.

–Pero si no, querido amigo, como hacen a veces los enamorados, si consideran que su amor no es provechoso, con violencia, pero finalmente se alejan, también así nosotros, a causa del amor a este tipo de poesía generado por la educación de estas bellas organizaciones políticas, estaremos dispuestos a 608a
considerarla la más bella y verdadera, pero mientras no sea capaz de defenderse, la escucharemos repitiéndonos este argumento que planteamos como un conjuro, para cuidarnos de caer de nuevo en ese amor infantil y propio de la multitud. La oiremos, entonces, pero concientes de que no hay que volcarse seriamente a esta poesía como si captara la verdad con seriedad. Por el contrario, el que la escucha debe tener cuidado y temer por la organización po- 608b
lítica que hay en él, y debe tener en cuenta lo que hemos dicho acerca de la poesía.

–Estoy totalmente de acuerdo –dijo él.

–Descomunal es sin duda la lucha, querido Glaucón –dije–. Descomunal, más de lo que parece, es volverse noble o malvado, de modo que ni sedu-

30 Puede afirmarse que Aristóteles aceptó el desafío y planteó en la *Poética* su teoría de la *kátharsis*. Allí convierte a la poesía en un modo de "purificación" que puede incluso llevar a un conocimiento más profundo de la naturaleza humana. Los elementos comunes son numerosos como notamos en ocasión de 606b.

cidos por la honra, ni por la riqueza, ni por ningún poder, ni por supuesto por la poesía, vale la pena descuidar la justicia y el resto de la perfección.

–Estoy de acuerdo contigo –dijo– por lo que hemos expuesto, y creo que también cualquier otro lo estará.

608c 9. –Y por cierto –dije yo–, no hemos hablado de las mayores recompensas de la perfección y de los premios que otorga.[31]

–Hablas de una medida extraordinaria, si es otra cosa mayor que lo que ya has mencionado.

–¿Qué cosa podría resultar grande en poco tiempo? Pues todo este tiempo desde la niñez hasta la ancianidad sería realmente poco en relación con el tiempo entero.

–Es nada, por cierto –dijo.

–¿Y qué? ¿Crees que algo inmortal debe estar
608d preocupado por un tiempo tan corto y no por el tiempo entero?

–Creo que no –dijo–, ¿pero por qué dices eso?

–¿No comprendes –dije yo– que nuestra alma es inmortal y nunca se destruye?[32]

Y él, mirándome sorprendido dijo:

–¡Por Zeus! Al menos yo no. ¿Pero tú puedes explicarlo?

[31] El tema de las recompensas para el hombre justo se había suspendido por sugerencia de Glaucón en II.361b-d, y luego por insistencia de Adimanto en II.367b-e, a efectos de que no se confundiera la preferencia de la justicia misma con la preferencia de los beneficios de la justicia. Tras haber probado por otras vías el *status* de la justicia, se está en condiciones de introducir el tema de los premios y recompensas en el planteo.

[32] Es el tema central del *Fedón*, que con sus argumentos complementa este planteo.

—Si es que no me equivoco —dije—. Pero creo que tú también puedes, pues no es nada difícil.

—Yo al menos no —dijo—, pero escucharía complacido ese asunto que no es difícil.

—Podrías escucharlo —dije yo.

—No tienes más que hablar —dijo.

—¿Llamas a algo "bueno" y a algo "malo"? —pregunté.

—Yo sí.

—¿Acaso piensas sobre eso lo mismo que yo? 608e

—¿Qué cosa?

—Todo lo que arruina y destruye es malo, mientras que lo que conserva y es provechoso es bueno.

—Yo también pienso así —dijo.

—¿Y qué? ¿Dices que existe algo malo y algo bueno para cada cosa? Por ejemplo, para los ojos la 609a
oftalmía y para el cuerpo entero la enfermedad, para el trigo el pulgón, la podredumbre para las maderas y para el bronce y el hierro el óxido, y, como digo, para casi todas y cada una de las cosas hay por naturaleza un mal, es decir una enfermedad.

—Efectivamente —dijo.

—Entonces, cuando uno de estos males se asocia a algo, ¿no le hace algo dañino a eso con lo cual se asoció, y finalmente lo disuelve y destruye enteramente?

—¿Cómo no?

—El mal natural de cada cosa y su elemento corruptor la destruyen, o, si no la destruyen, ninguna otra cosa más podría corromperla, pues el bien nunca la 609b
destruirá, ni tampoco lo que no es ni bueno ni malo.

—¿Cómo podría hacerlo? —dijo.

—Por consiguiente, si descubrimos alguna de las

cosas en la cual hay un mal que la hace miserable, pero que sin embargo no es capaz de disolverla por medio de la destrucción, ¿no sabremos entonces que es propio de algo así no poder ser destruido?

–Probablemente es así –dijo.

–¿Entonces qué? –dije yo–. ¿Acaso no hay para el alma algo que la haga mala?

–Por supuesto –dijo–, precisamente todo lo que
609c antes explicamos: la injusticia, desenfreno, la cobardía y la ignorancia.[33]

–¿Acaso entonces alguno de estos males la disuelve y destruye? Ten en cuenta, asimismo, que no nos engañemos creyendo que, cuando el hombre injusto e insensato es capturado cometiendo una injusticia, es entonces destruido por el mal propio del alma, en este caso la injusticia.[34] Por el contrario, considéralo así: como el elemento corruptor del cuerpo, que es la enfermedad, consume y destruye al cuerpo, y lo conduce hacia el no ser más un cuerpo, también todas las co-
609d sas que acabamos de mencionar llegan al no ser por causa de su mal propio, que las va destruyendo asentándose y subsistiendo en ellas. ¿No es así?

–Sí.

–Bien. Analiza desde esta perspectiva también el caso del alma. ¿Acaso la injusticia que reside en ella y los demás vicios la destruyen y exterminan al subsistir y asentarse en ella hasta que la separan del cuerpo llevándola a la muerte?

[33] Se trata de los vicios contrarios a las cuatro virtudes cardinales expuestas en IV.427e ss., mencionados ya literalmente en IV.444b.

[34] En tanto puede conllevar un castigo que suponga la muerte.

–De ningún modo sucede esto –dijo.

–Y sin embargo sería totalmente irracional –dije yo– que el elemento corruptor propio de otra cosa la destruyera y no el suyo.

–Sería irracional.

–Considera, pues, Glaucón –dije yo–, que tam- 609e
poco puede ser por el elemento corruptor propio de los alimentos, ya sea por la vejez, la putrefacción o cualquier otra cosa, que creemos que es necesario que el cuerpo perezca. Por el contrario, si el mal estado de los alimentos produce en el cuerpo el mal propio del cuerpo, diremos que es destruido por medio de la alimentación, a causa de su propio mal que es la enfermedad. Nunca consideraremos que el
cuerpo, que es diferente, sea destruido por el ele- 610a
mento corruptor de los alimentos, que tienen otra naturaleza, a no ser que por un mal ajeno se produzca el mal propio.

–Es totalmente cierto lo que dices.

10. –Por eso, de acuerdo con el mismo razonamiento –dije yo–, a no ser que el elemento corruptor del cuerpo produzca en el alma el elemento corruptor del alma, no consideremos nunca que el alma se destruye por un mal ajeno sin el elemento corruptor propio del alma, de modo que una cosa perezca por el mal de otra.

–Tiene sentido –dijo.

–Probemos, por consiguiente, que no argumen-
tamos bien o, mientras no sea refutado, nunca diga- 610b
mos que el alma puede perecer por la fiebre, ni tampoco por otra enfermedad, ni por asesinato, aunque el cuerpo entero quede reducido a pedacitos, hasta que alguien demuestre que por estos padecimientos

del cuerpo el alma misma se vuelve más injusta y más impía. No permitiremos que se diga que por la aparición de un mal ajeno a una cosa, a no ser que aparezca el propio de cada una, se destruye ni el al-
610c ma ni ninguna otra cosa.

—En rigor, jamás nadie podrá demostrar que las almas de los que mueren se vuelven más injustas por la muerte.

—Pero incluso si alguien se atreve a atacar el razonamiento —dije yo— y decir que el que muere se vuelve más corrupto e injusto, para no verse obligado a aceptar que las almas son inmortales, consideraremos que, si dice algo verdadero quien dice esto, la injusticia es algo letal para el que la posee, como
610d una enfermedad, y por ella, asesina por naturaleza, mueren quienes la acogen, más rápido los más injustos y más lentamente los que lo son menos, y no como mueren ahora los injustos, por otros que les imponen su castigo.

—¡Por Zeus! —dijo él—. Entonces la injusticia no parece algo tan terrorífico, si será letal para quien la acoge, pues habría una liberación de sus males.[35] Sin embargo, creo más que se revelará todo lo contrario,
610e que ella mata a los demás, si puede, pero al que la tiene lo vuelve además muy vivaz e incluso, además de vivaz, despierto. Tan lejos está, según parece, de ser letal.

[35] En este planteo, la muerte no sería temible porque el injusto no sería castigado en el Hades, como sospechaba Céfalo en I.330d-e, sino que el alma misma se destruiría con el cuerpo. El postulado inaceptable de la injusticia como enfermedad letal haría de la muerte una solución, como en III.406e lo era la muerte frente a los dolores del cuerpo.

–Es cierto –dije yo–. Realmente, cuando la perversión propia y el mal propio no son suficientes para matar y destruir el alma, de ningún modo un mal orientado a la destrucción de otra cosa destruye el alma u otra cosa, excepto aquello a lo que se orienta.

–De ningún modo, claro –dijo–, como es natural.

–Entonces, cuando algo no se destruye por un mal, ni por el propio ni por el ajeno, es evidente que 611a
es necesario que exista siempre, y si existe siempre es inmortal.

–Es necesario.

11. –Que esto quede así –dije yo–. Y si es así, te das cuenta de que serían siempre las mismas, pues no podrían ser menos, ya que ninguna muere, ni tampoco más. Pues si algún tipo de seres inmortales se volviera mayor, entiendes que tendría que originarse a partir de lo mortal y todas las cosas serían finalmente inmortales.

–Es verdad lo que dices.

–Y sin embargo –dije yo–, no podemos creer esto, pues el argumento no se sostiene, ni tampoco que el alma en su más verdadera naturaleza sea tal 611b
que esté llena de variedad, desigualdad y diferencia consigo misma.

–¿Cómo dices? –preguntó.

–No es fácil –dije yo– que algo eterno sea un compuesto de muchas partes, como no se trate de una composición perfecta, como antes nos pareció el alma.[36]

–Sin duda no es probable.

–Que el alma es inmortal, el argumento anterior

[36] Véase IV.435b ss.

y los otros obligarían a reconocerlo,[37] pero para sa-
611c ber cómo es en verdad, es preciso contemplarla no arruinada por la comunidad con el cuerpo y sus demás vicios, como acabamos de hacerlo, sino que hay que analizar adecuadamente mediante el razonamiento cómo es cuando está en estado puro. Se descubrirá que es inmensamente más bella, y se percibirán más claramente los rasgos de justicia e injusticia y todo lo que antes describíamos. Acabamos de decir la verdad sobre ella tal como se muestra actualmente. Sin embargo, la hemos contemplado dispuesta como los que miran al dios marino Glauco,[38] que no podrían ver con facilidad su primitiva natu-
611d raleza porque las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido destrozadas, las otras trituradas y totalmente mutiladas por las olas y otras cosas le han crecido encima, ostras, algas y piedras, de modo que parece mucho más una criatura salvaje que lo que es por naturaleza. Así también nosotros contemplanos el alma afectada por innumerables males. Pero es preciso, Glaucón, mirar hacia allí.

—¿A dónde? —dijo él.

611e —A su amor por la sabiduría, y pensar en las cosas

[37] Con "los otros argumentos" probablemente se refiera a los presentados en *Fedón* y *Menón* sobre este mismo tema. Para una interpretación alternativa, véase IV.435d y nota *ad. loc.*

[38] Hay dos personajes del mismo nombre a los que se atribuye haber ingerido algo que les confirió inmortalidad y el *status* de divinidad marina. Uno es un hijo de Sísifo que bebe de una fuente. Se decía que los marinos que lo veían perecerían muy pronto (véase Homero, *Ilíada*, IV.154, y Apolodoro, *Biblioteca*, II.3.1). El otro era un pescador de Beocia que comió una hierba mágica y se volvió una deidad marina, a la que se atribuye haber convertido a Escila en un monstruo por no ceder a sus requerimientos amorosos, y fue también pretendiente de Ariadna (véase Ovidio, *Metamorfosis*, XIII.900 ss. y XIV.1 ss.).

que concibe y qué compañías desea, porque tiene parentesco con lo divino, inmortal y eterno, y también qué podría llegar a ser si lo siguiera entera[39] y fuera llevada por este impulso fuera del mar en el que está ahora, y se arrancara las piedras y ostras que ahora, dado que se alimenta de tierra, le crecen alrededor, fan- 612a
gosas y pedregosas, variadas y salvajes, por la acción de esos benditos banquetes. Cualquiera podría ver entonces qué es y cómo es su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple. Por ahora hemos detallado suficientemente, según creo, las afecciones y las formas que adopta durante la vida humana.

—Completamente, por cierto —dijo.

12. —Entonces —dije yo—, nos liberamos de los obstáculos del argumento y no alabamos los premios ni la reputación de la justicia, como decían us- 612b
tedes que hacen Hesíodo y Homero, sino que hemos demostrado que la justicia es lo mejor para el alma misma y que ella debe hacer lo que es justo, ya sea que tenga o no el anillo de Giges y, además de un anillo así, el yelmo de Hades.[40]

—Dices algo totalmente cierto —dijo.

—Pues entonces, Glaucón —dije yo—, ¿no es irre-

[39] Es decir, las tres partes del alma unificadas en pos de una dirección fijada por la parte racional y no tironeadas por deseos disímiles, como sucede usualmente. No hay razón para leer aquí una referencia a un alma sin divisiones, que contradiga las descripciones previas del libro IV. Véase IV.444b y nota *ad loc.* y nuestra Introducción, 5.3.1.

[40] En este punto se dan por resueltos los problemas para aceptar la justicia que postularon Glaucón y Adimanto a principios del libro II. La referencia a los dichos de Hesíodo y Homero corresponde a la objeción de Adimanto en II.363a ss., y el relato del anillo de Giges es presentado por Glaucón en II.359c-360d. El yelmo de Hades también confería invisibilidad.

prochable, además de esto, restituir ahora a la justi-
612c cia y al resto de la perfección los premios de todo tipo en cantidad y calidad que se ofrecen al alma de parte de hombres y dioses, mientras el hombre todavía vive y cuando ya ha muerto?

–Sin duda, por supuesto –dijo él.

–¿Me pueden ustedes devolver entonces lo que tomaron en préstamo durante el argumento?

–¿A qué te refieres?

–Yo les concedí que puede parecer que el hombre justo es injusto y que el injusto es justo, porque ustedes consideraban que aunque no fuera posible que pasara inadvertido para dioses y hombres, sin embargo había que aceptarlo en beneficio del argumento para poder distinguir la justicia de la injusti-
612d cia. ¿O no lo recuerdas?[41]

–Sería ofensivo si no lo hiciera –dijo.

–En rigor, dado que ya han sido distinguidas –dije yo–, demando en nombre de la justicia que, de nuevo, de acuerdo con la misma fama que tiene entre dioses y hombres, también nosotros convengamos creer lo mismo sobre ella, para asegurar los premios que posee por su reputación y que da a los que la poseen, puesto que se demostró que otorga bienes reales y no engaña a los que en verdad la encarnan.

612e –Exiges lo justo –dijo.

–¿Y no devolverán ustedes en primer lugar este punto –dije yo–: que a los dioses no les pasa inadvertido cómo es cada uno de estos hombres, el justo y el injusto?

–Lo devolveremos –dijo.

[41] Véase II.360e-361d.

–Y si no les pasara inadvertido, uno tendría que ser amado por los dioses y el otro odiado por ellos, como también convinimos al principio.[42]

–Así es.

–¿Y no tendremos que convenir que cuantas cosas le vienen de los dioses a quienes ellos aman son todas ellas las mejores posibles, a no ser que le ocurra un mal necesario proveniente de una falta anterior? 613a

–Seguramente.

–Así, en consecuencia, respecto del hombre justo hay que suponer, ya sea que caiga en la pobreza, en las enfermedades o algún otro de los considerados males, que esto terminará por ser para él un bien mientras vive o incluso tras morir,[43] pues los dioses nunca descuidan a quien desea ardientemente ser justo y mediante la práctica de la perfección se asemeja a un dios tanto como es posible para el hombre. 613b

–Es natural, sin duda, que un hombre así no sea descuidado por quien es similar a él –dijo.

–¿Y respecto del injusto no es preciso pensar lo contrario de esto?

–Por supuesto.

–Este tipo de premios, en efecto, le vendrían de los dioses al hombre justo.

–Ésa es también mi opinión –dijo.

–¿Y qué reciben de los hombres? –pregunté yo–. ¿Acaso no es así, si hay que plantear las cosas como son? ¿Y los hombres terribles e injustos no hacen como los corredores que van bien a la ida, pero no a la vuelta? Al principio se lanzan velozmente,

42 En I.362b.
43 Véase II.379a-380c.

613c pero al final se vuelven ridículos, con las orejas por los hombros y escapando sin corona. Por el contrario, los que son en verdad corredores avanzan hasta el fin, reciben los premios y son coronados. ¿No sucede usualmente lo mismo también en el caso de los justos? Al final de cada acción, de cada relación y de su vida tienen buena reputación y reciben premios de los hombres.

—Sin duda.

—¿Soportarás en consecuencia que yo diga acerca de los justos lo que decías de los injustos? Pues
613d voy a decir que los justos, cuando envejecen, detentan el poder en su ciudad si es que quieren, y se casan con mujeres de la familia que quieren y casan a sus hijos con quien quieren. Todo lo que decías de aquéllos, yo lo digo ahora de éstos. Y a su vez también digo respecto de los injustos que la mayoría de ellos, aunque pasen inadvertidos cuando son jóvenes, cuando se los ve al final de la carrera son ridículos y al envejecer se vuelven miserables, maltratados tanto por los extranjeros como por sus conciudadanos, y reciben azotes y cuantas cosas decías con to-
613e da razón que son brutales (y en consecuencia van a ser torturados o quemados).[44] Piensa que ya has escuchado de mí todas las cosas que padecen y fíjate si soportarás lo que digo.

—Claro que sí —dijo—, pues dices lo justo.

13. —Éstos serían, en efecto, los premios, re-
614a compensas y presentes de dioses y hombres para el hombre justo mientras vive, además de aquellos bienes que otorga la justicia misma.

[44] Véase II.361e.

—Realmente son bellos y estables —dijo.

—Y sin embargo no son nada en cantidad ni en dimensión al lado de los que le esperan al justo y al injusto tras morir. Es necesario escucharlo, para que finalmente cada uno de ellos tome del argumento lo que debe escuchar.

—Habla por favor, porque escucharía pocas cosas con más gusto. 614b

—En rigor —dije yo—, no te contaré precisamente el relato de Alcínoo, sino el de un hombre valeroso,[45] Er el armenio, de la tribu de Panfilia. Tras morir él en la guerra, cuando fueron recogidos los cadáveres diez días después, ya descompuestos, el suyo fue recogido intacto y llevado a su casa para las honras fúnebres, pero al decimoséptimo día, cuando estaba sobre la pira, volvió a la vida y vivo de nuevo contó lo que había visto en el más allá. Dijo que cuando el alma se separó, marchó junto con otras muchas y llegaron a un lugar maravilloso en el cual 614c
había dos abismos en la tierra, uno frente a otro, y también en lo alto del cielo otros opuestos a los primeros. Luego había jueces sentados en el medio de ellos,[46] que, una vez que habían emitido su dicta-

[45] Juego de palabras entre *Alkínoos*, el nombre del rey de los feacios que escucha el relato de Odiseo en los libros IX a XII de la *Odisea*, y el adjetivo *álkimos*, "recio", "valeroso". Habiéndose dicho en 607a que en lo literario se mantienen las alabanzas a los hombres buenos, éste puede ser un ejemplo práctico del tipo de escrito al cual no se presentarían objeciones, y a la vez sirve para reincorporar la idea de recompensas *post mortem* para el hombre justo. La misma estrategia de anticipar el argumento y ponerlo a prueba en el mismo diálogo puede verse con el tratamiento del mito en el libro III.

[46] Con esta noción de juicio en el Hades suelen asociarse los nombres de Minos y Radamantis.

men, ordenaban a los justos que marcharan hacia la abertura de la derecha y arriba a través del cielo, tras sujetarles delante una marca en la que constaban los dictámenes, mientras que a los injustos les decían que marcharan a la izquierda y hacia abajo llevando
614d también ellos, pero en la espalda, las marcas de todo lo que habían hecho. Cuando le tocó el turno, dijeron que él debía convertirse en un mensajero de las cosas del más allá para los hombres y lo conminaron a escuchar y contemplar todo lo que sucedía en ese lugar. Vio entonces allí las almas que, una vez que eran juzgadas, partían por uno de los abismos del cielo o de la tierra, mientras por los otros, de uno emergían de la tierra llenas de suciedad y de polvo y del otro lado otras almas descendían del cielo impe-
614e cables. Las que iban llegando constantemente parecían venir de una larga travesía y marchando con gusto hacia la pradera acampaban como en un festival, y cuantas se conocían se saludaban unas a otras. Las que venían de la tierra les preguntaban a las otras sobre las cosas de arriba, y las que venían del cielo, lo que habían visto las otras, y se contaban mutua-
615a mente, unas con llantos y quejidos al recordar todo lo que habían padecido y visto en la travesía bajo tierra (era una travesía de mil años), mientras que las que venían del cielo a su vez contaban las delicias y espectáculos extraordinarios en belleza. Describir los detalles tomaría realmente mucho tiempo, Glaucón, pero de lo que dijo, lo principal es sin duda esto: por cuantas injusticias hubiese alguna vez cometido y a cuantos hubiese dañado cada uno, por todas estas cosas había que expiar la culpa por turno, diez veces por cada una, y cada una les llevaba cien años, suponien-

do que ésa es la duración de la vida humana, para que 615b
se pague diez veces la injusticia. Por ejemplo, si algunos habían sido responsables de muchas muertes, ya sea por traicionar a su ciudad o a su ejército, habiéndolos arrojado a la esclavitud o habiéndoles provocado aunque fuera parcialmente alguna otra calamidad, recibían pesares diez veces mayores por cada uno de todos los crímenes, y a la vez, si habían llevado a cabo algunos actos generosos y habían sido justos y piadosos, recibían de acuerdo con el mismo principio el
premio correspondiente. Respecto de los que mueren 615c
al nacer y de los que viven poco tiempo, dijo otras cosas que no vale la pena recordar, pero relató que todavía eran mayores los premios y castigos en lo que tiene que ver con la impiedad y la piedad a los dioses y a los progenitores y al asesinato por mano propia.

14. »Contó, por cierto, que estuvo al lado de alguien a quien otro le preguntó dónde estaba Ardieo el grande. Este Ardieo había sido tirano de una ciudad de Panfilia un millar de años antes de ese mo-
mento, tras haber matado a su anciano padre y a su 615d
hermano mayor y cometer otras muchas obras ignominiosas, según decía. Entonces, el que fue interrogado le dijo: "no vino, y puede que tampoco vaya a venir aquí, pues entre los espectáculos terribles contemplamos también éste: cuando estábamos cerca de la boca del abismo preparándonos para subir, habiendo ya sufrido todos los demás castigos, de repente vimos a Ardieo y a otros, la mayoría de ellos tiranos, y había también algunos individuos de esos
que habían cometido los peores crímenes. Cada vez 615e
que intentaban subir, la boca del abismo no los dejaba. Por el contrario, cuando alguno de los que eran

tan incurables en su perversidad o no habían expia-
do su culpa de modo suficiente intentaba salir, bra-
maba. Entonces –contó– vio allí unos hombres sal-
vajes, ígneos, que custodiaban la entrada y que al oír
el bramido, tras capturar a algunos, se los llevaron. A
Ardieo y los otros les encadenaron las manos, los
616a pies y la cabeza y, tras empujarlos al piso y desollar-
los, los arrojaron fuera del camino y los laceraron so-
bre espinas, explicando siempre a los que pasaban
por qué lo hacían y aclarando que los llevaban para
arrojarlos al Tártaro." Entonces, habiendo pasado
tantos y tan variados terrores, uno solo sobresalía en
cada alma: que sonara el bramido cuando le tocara
subir, y cuando callaba, cada una subía con la mayor
616b de las alegrías. Tales eran las penas y castigos, y había
a su vez recompensas que servían como contrapartida.
Cuando habían pasado siete días en la pradera,
al octavo día era preciso levantarse de allí y partir,
y tras cuatro días iban llegando a un lugar desde
donde veían en lo alto una luz recta, que atravesa-
ba todo el cielo y la tierra, como una columna,
muy parecida en color al arco iris, pero más bri-
llante y más pura.[47] Siguieron marchando un día
hasta llegar a ella, y vieron allí, en el medio, la luz
616c proveniente del cielo que fijaba los extremos de
sus ligamentos, pues esta luz era la amarra del cie-
lo. Del mismo modo que el sostén que pasa por el
fondo de las trirremes, así mantiene unido todo el
movimiento de rotación de la bóveda celeste. Así,

[47] Se trata del centro del universo, posiblemente el centro de la Tierra, como en el mito final del *Fedón*. Esta luz será más adelante el huso de la Necesidad que controla toda la rotación astral.

uniendo los extremos, está ubicado el huso de la
Necesidad, por el cual gira toda la bóveda celeste.[48]
Su eje y su gancho eran de adamanto, y la base era
una mezcla de esa y otras clases de metales. En
cuanto a la naturaleza de la base, la estructura era 616[d]
como la de aquí, pero es preciso pensar, por lo que
Er decía, que era como si en una gran base hueca y
completamente vacía se introdujera encajándola
otra más chica, como vasijas que encajan unas en
otras, y así también una tercera y una cuarta y cua-
tro más. Así, las bases en su conjunto son ocho, en-
cajadas unas en otras, con bordes circulares en lo 616[e]
alto, de modo que forman una superficie conti-
nua, como si fuera una base única alrededor del eje
que atravesaba de lado a lado el medio de la octa-
va base. La primera base, la exterior, tenía el borde
circular más amplio, el de la sexta era el segundo,
el tercero era el de la cuarta, el cuarto borde era el
de la octava, el quinto el de la séptima, el sexto el de
la quinta, el séptimo el de la tercera y el octavo el
de la segunda.[49] El borde de la base mayor era es-
trellado, el del séptimo el más brillante, el del oc-
tavo tomaba su color del séptimo, el del segundo y 617[a]
el quinto eran parecidos, más dorados que aqué-
llos, el tercero tenía el color más blanco y el cuarto

[48] El huso utilizado para hilar está compuesto de una vara con un gancho en la parte superior y una base, tradicionalmente denominada "tortera", que le confiere estabilidad en la rotación. Dado que ya no se trata de un elemento de uso frecuente, hemos preferido usar los términos "eje" y "base" para referirnos a sus partes.

[49] Las distinciones relativas parecen reflejar las distancias de los planetas, aunque en *Timeo*, 36d hay un sistema diferente. Este pasaje ha sido objeto de numerosos estudios numerológicos. Véanse ejemplos y referencias en Waterfield (*ad loc.*).

era rojizo, el segundo en blancura era el sexto.[50] Giraba el eje entero dando vueltas con un movimiento uniforme, pero en el movimiento giratorio completo los siete círculos interiores giraban lentamente en sentido contrario al todo.[51] De éstos, el
617b octavo iba más rápido; en segundo lugar y al mismo tiempo, el séptimo, el sexto y el quinto; tercero en velocidad, según les parecía, iba el cuarto, rotando en sentido contrario; en cuarto lugar el tercero y en quinto lugar el segundo.[52] El huso mismo giraba en las rodillas de la Necesidad. En lo alto de cada círculo había una sirena que giraba con él y emitía un único sonido de un solo tono. A partir de las ocho combinadas, surgía una sola armonía. Sentadas alrededor a distancias iguales había tres
617c mujeres, cada una en un trono. Eran las hijas de la Necesidad, las Moiras, vestidas de blanco, con guirnaldas sobre sus cabezas, Láquesis, Cloto y Átropo, que cantaban al son de la melodía de las sirenas, Láquesis el pasado, Cloto el presente y Átropo el futuro. Cloto, tomando el huso con la mano derecha, hacía girar al mismo tiempo la circunferencia exte-

[50] De acuerdo con Proclo (*In Rem Publicam*, 218-9 Kroll), a quien siguen habitualmente los intérpretes, se trata, de afuera hacia adentro, de las estrellas –estrellado–, Saturno, Júpiter, Marte –rojo–, Mercurio, Venus, Sol –el más brillante– y Luna –que toma su color del Sol–.

[51] Se refiere a la percepción aparente de que el cielo, representado aquí por el primer círculo, gira de este a oeste, mientras los planetas se mueven de oeste a este.

[52] De acuerdo con las distancias, se trata del tiempo que tarda cada uno en cumplir un ciclo completo desde la perspectiva terrestre: el más rápido es la luna, y luego en alrededor de un año el sol, Venus y Mercurio; luego Marte, en relación con el cual se puntualiza el movimiento retrógrado, que en rigor también es aplicable al resto, y luego Júpiter y Saturno.

rior, dejando un intervalo. Al mismo tiempo Átropo, tomándolos con la mano izquierda, hacía girar los interiores, y Láquesis, a cada uno por turnos, lo 617d
tomaba con una u otra mano.

15. »Cuando ellos iban llegando, debían ir directamente hacia Láquesis. Entonces un profeta los organizó en fila y luego, tras tomar turnos y modelos de vida de la falda de Láquesis y subir a una tribuna elevada, dijo:

"Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad. Almas efímeras, he aquí el comienzo de otro ciclo del género mortal que soporta la muerte. No las elegirá ningún dáimon, sino que ustedes elegirán su 617e
dáimon.[53] Al que primero le toque, que elija primero el modo de vida al que por necesidad quedará unido. Pero la perfección no es objeto de posesión.[54] Cada uno tendrá más o menos de ella ya sea que la respete o la desdeñe. La responsabilidad es de quien elige. La divinidad queda sin culpa."

»Tras decir esto, arrojó los turnos sobre todos los reunidos, y cada uno levantó el que cayó a su lado, excepto Er, a quien no le fue permitido. Era claro para el que lo levantaba en qué turno le tocaba elegir. Inmediatamente después de esto, colocó los mode- 618a

53 Véase nota a VI.496. Las deidades personales que aquí se mencionan oficiarían de protectores del tipo de vida elegido, una idea cercana a la que se lee en *Fedro* (especialmente 248c ss.), donde cada divinidad tiene su séquito de seguidores. En el *Banquete*, el discurso de Sócrates coloca al amor en esta categoría, cuyos rasgos principales tienen que ver con su naturaleza intermedia entre lo humano y lo inmortal.

54 Es decir que quien venía con antecedentes de perfección moral podía perderlos por una mala elección, como se verá en el ejemplo de 619b-c. Por eso mismo en 618b se dice que no hay categorías de almas, y esto implica que todos tienen igual posibilidad y capacidad natural de acceder a los mejores destinos.

los de vidas delante de ellos sobre la tierra, en mucho mayor número que los presentes. Eran totalmente variados: había vidas de todos los seres vivos y por supuesto también todas las vidas humanas. Entre ellas había, pues, tiranías, unas de por vida, otras interrumpidas al medio y que terminaban en la pobreza, el exilio y la mendicidad. Había también vidas de varones famosos, unos por su naturaleza, ya
618b sea en cuanto a su belleza, su poderío y su fuerza en la lucha, y otros por su nacimiento y las perfecciones morales de sus ancestros. Había también vidas de hombres, e igualmente también de mujeres, ignotos en estos ámbitos. Sin embargo no había categorías de almas, porque, al elegir una vida distinta, necesariamente cada una iba a volverse a diferente. Todas las demás estaban mezcladas entre sí con las situaciones de riqueza y pobreza, enfermedades y estados de buena salud, y también con intermedios entre estos extremos. Allí se concentra, en verdad, según parece, querido Glaucón, todo el riesgo para el hombre, y por eso hay que preocuparse especialmente
618c para que cada uno de nosotros, desdeñando el resto de los estudios, pueda investigar y aprender ese conocimiento a partir del cual podría ser capaz de aprender y descubrir quién lo hará capaz y versado en la distinción del modo de vida provechoso y perverso, y elegir siempre y en todo momento lo mejor dentro de lo posible. Considerando todo lo que anteriormente hemos dicho, al combinar los rasgos y distinguir cuál es la perfección de la vida, se debe saber qué produce la belleza mezclada con la pobreza
618d y la riqueza, y con cuál hábito del alma produce mal o bien, y qué producen el nacimiento de alcurnia o

en un ámbito humilde, los negocios privados y los cargos públicos, las fuerzas y las debilidades, las facilidades o dificultades para el estudio, todas las cosas que existen por naturaleza en el alma y las adquiridas, mezcladas entre sí, de modo que a partir de todos estos conocimientos sea posible elegir por medio del razonamiento, mirando la naturaleza del alma, el peor y el mejor tipo de vida, llamando "peor" al que 618e
hace que se vuelva más injusta y "mejor" al que la hace más justa. Todo lo demás se desechará, pues hemos visto que ésta es la elección más importante tanto en vida como tras la muerte. En efecto, es preciso bajar al Hades con esta opinión sólida como el ada- 619a
manto, para ser imperturbable también allí ante las riquezas y los vicios de este tipo, y no caer en las tiranías ni las otras actividades similares, que terminan por producir muchos e irreparables males, y uno mismo padece todavía más. Por el contrario, hay que saber siempre elegir el tipo de vida que está en el medio de éstos y huir de los excesos en ambos sentidos, tanto como sea posible, en esta vida como en todas las siguientes, pues así el hombre llega a ser más feliz.[55]

16. »Entonces, en ese momento, el mensajero 619b
del más allá relató que el profeta dijo así: "Incluso el que llegó al final, si elige con inteligencia y vive sinceramente, puede llevar una vida agradable, no desdeñable. Que el primero en elegir no se descuide ni el último se desanime."

[55] Esta necesidad de determinar el punto intermedio entre extremos igualmente negativos constituye sin duda un antecedente de la noción que en Aristóteles caracteriza la perfección moral (*areté*). Véase *Ética Nicomaquea*, II.6.1106b15 ss. y VI.1.1138b18 ss.

»Contó también Er que cuando el profeta terminó de hablar, el que tenía el primer turno, aproximándose directamente, eligió la más desmesurada tiranía, y por necedad y glotonería optó sin analizar suficien-
619c temente todos los aspectos[56] y no se dio cuenta de que el destino incluía comerse a sus hijos y otras desdichas. Cuando lo analizó con detenimiento, se golpeaba el pecho y se arrepentía de su elección sin recordar las advertencias del profeta, pues no se responsabilizaba a sí mismo por sus males sino a la suerte, a los dáimones y a cualquier cosa antes que a sí mismo. Era uno de los que habían venido desde el cielo. Habiendo vivido durante su vida anterior en una ciudad bien gobernada, adoptó la perfección por costumbre, pero
619d sin el auxilio de la filosofía. Puede decirse que entre los sorprendidos de este modo no eran pocos los que llegaban del cielo, dado que estaban poco ejercitados en dolores. Por el contrario, la mayoría de los que venían de la tierra, dado que habían sufrido ellos mismos y habían visto sufrir a otros, no hacían sus elecciones de modo apresurado. Así, por esta razón y por la suerte en el sorteo, para muchas de las almas sobrevino un cambio de males y bienes. Porque si alguien, cuando llegara a la vida de aquí, filosofara siempre ra-
619e zonablemente y le cayera en suerte un turno de elección que no estuviera entre los últimos, probablemente, por lo que se narra de ese lugar, no sólo podría ser feliz aquí sino también después allí y llegar de nue-

[56] Al menos en este contexto, el alma conserva tras la muerte tendencias que implican su conformación múltiple. La separación del cuerpo mencionada en 611c deja intacta la estructura en la cual hay deseos irracionales que oscurecen el razonamiento y condicionan la conducta.

vo aquí, haciendo el viaje no por el camino subterráneo y abrupto, sino por el que es terso y celestial. En este sentido, contó Er que era realmente digno de ver el espectáculo en que cada alma elegía su modo de vida, pues verlo era lastimoso, gracioso y sorprendente, 620a porque la mayoría elegía de acuerdo con algún condicionamiento de su vida anterior. Así, dijo que vio el alma que una vez había sido de Orfeo elegir la vida de un cisne, porque por el odio a la raza de las mujeres, a causa de la muerte que le propiciaron, no quería nacer de una mujer.[57] También vio al alma de Támiras[58] elegir un ruiseñor, y también a un cisne tomar a cambio una humana, y otros animales musicales hacían lo mismo. El alma con el vigésimo turno eligió la vida de un león. 620b Era la de Ayante Telamonio, que rehuía convertirse en un hombre porque recordaba el juicio de las armas.[59] Después de ella le tocó a la de Agamenón. También ella, por rencor al género humano a causa de sus sufrimientos, la cambió por la vida de un águila. En el medio le tocó el turno al alma de Atalanta,[60] que al ver los

57 En varias versiones del mito, Orfeo fue asesinado y desmembrado por mujeres tracias. La elección del cisne se apoya en la creencia de que no había cisnes hembra.

58 Músico y poeta legendario, según algunas versiones abuelo de Orfeo y en otras de Endimión. Pretendió ser mejor artista que las Musas y fue castigado por su soberbia con la ceguera y la desaparición de su talento artístico. Para una historia similar de castigo a la soberbia, véase el destino de Marsias citado por Platón en III.399e, y la figura de Adrastea como instancia de control de la desmesura humana (*hýbris*) en V.451a.

59 Se refiere al enfrentamiento con Odiseo por las armas de Aquiles, que ocasionó su suicidio. Véase Homero, *Odisea*, IX.543-7.

60 Mítica atleta de prodigiosa velocidad, que había rehusado casarse salvo con un hombre que la venciese en la carrera. Después de que muchos fracasaran, lo logró Hipomenes, que sin ser mejor, se las ingenió para retrasarla arrojando manzanas de oro que ella no pudo resistirse a levantar.

grandes honores de un atleta varón no pudo pasar-
620c los por alto y eligió ese modo de vida. Después de esto, vio al alma de Epeo,[61] el hijo de Panopeo, pasar a la naturaleza de una mujer habilidosa. A lo lejos, entre los últimos, vio al alma del ridículo Tersites[62] adoptar el aspecto de un mono. Por azar le tocó a la de Odiseo ir a elegir última de todas y, aliviada de su ambición de honores por la memoria de todos los pesares previos, pasó un largo tiempo buscando la vida de un ciudadano ajeno a la política, y con dificultad la encontró descartada en algún lado y des-
620d preciada por los demás. Al verla, dijo que habría hecho lo mismo si le hubiera tocado el primer turno, y la eligió complacida. Lo mismo sucedía con los demás animales, que se orientaban a los hombres y hacia otros animales, los injustos cambiaban en los salvajes y los justos en los mansos y se producían mezclas de todas clases. Cuando todas las almas habían elegido sus modos de vida, en fila según su turno, se dirigieron hacia Láquesis. Ella hizo que a cada alma la acompañara el dáimon que cada una había
620e elegido como custodio de su vida y auxilio en el cumplimiento de lo elegido. Él la conducía primero hacia Cloto y la hacía pasar bajo su mano y la rotación del huso, y así confirmaba el destino elegido a su turno. Tras tocar el huso, la llevaba hacia el hilado de Átropo, que hacía inamovible lo hilado por Cloto. De allí, sin que pudiera retractarse, llegaba al

[61] Artesano que participó de la construcción del caballo de Troya.

[62] Personaje ajeno a la aristocracia que en *Ilíada*, II.212 ss. se atreve a hablar en una asamblea y es brutalmente reprimido por Odiseo.

trono de la Necesidad y pasaba al otro lado. Cuando 621a
los demás habían pasado, marcharon todos hacia la llanura del Olvido, atravesando un calor terrible y sofocante, pues estaba vacía de árboles y cuantas cosas produce la tierra. Al llegar la tarde, acamparon junto al río del Abandono, del cual ninguna vasija puede guardar el agua. Era obligatorio que todos tomaran una medida de agua, pero algunos que no eran preservados por la sensatez tomaban más de la
cuenta. Siempre el que bebía se olvidaba de todo. 621b
Cuando se quedaron dormidas y llegó la mitad de la noche, sobrevino un trueno y un temblor, y súbitamente las almas fueron transportadas de allí a uno y otro lado hacia arriba, lanzadas como estrellas fugaces para su nacimiento. A él le habían impedido beber del agua, y sin embargo no sabía por dónde y cómo había llegado a su cuerpo, sino que de repente, cuando al alba abrió los ojos, se vio a sí mismo tendido sobre la pira. Y así, Glaucón, se salvó el mito y
no pereció completamente, y también nosotros po- 621c
dríamos salvarnos. Si seguimos su consejo, cruzaremos con éxito el río del Olvido sin llenar de manchas nuestra alma. De todos modos, si seguimos mi consejo,[63] en la creencia de que el alma es inmortal y puede mantenerse firme ante todos los vicios y todos los bienes, tomaremos siempre el camino de arriba y nos ocuparemos por todos los medios de la justicia con sensatez, para que seamos agradables a nosotros mismos y a los dioses mientras permanez-

[63] Esta conjunción entre la recomendación mítica y la filosófica implica que los mitos pueden cumplir una función importante en la transmisión de los resultados de la investigación teórica.

621d camos aquí y cuando recibamos las recompensas de la justicia como las recogen los victoriosos. Así, tanto aquí como en la travesía milenaria que hemos relatado, seremos felices.

Índice

Introducción / 7
1. Platón, la política y las ideas de su tiempo / 7
2. La *República* entre las obras de Platón / 16
3. Fecha dramática y personajes / 23
4. Temática y estructura de la obra / 30
5. Síntesis exegética de los problemas centrales / 40
5.1. Los principios estructurales / 40
5.2. La organización política y la ciudad ideal / 42
5.3. Justicia individual y justicia social / 49
5.3.1. El alma y la naturaleza de sus partes / 50
5.3.2. Tipos humanos y organizaciones comunitarias / 60
5.4. Alegorías, Formas y dialéctica / 68
5.5. Educación, poesía y filosofía / 81
6. Nuestra traducción / 93
Bibliografía / 95
1. Ediciones, comentarios y traducciones de *República* / 96
2. Bibliografía complementaria sobre Platón y *República* / 97

REPÚBLICA
Libro I / 103
Libro II / 159
Libro III / 211
Libro IV / 273

Libro V / 327
Libro VI / 389
Libro VII / 445
Libro VIII / 497
Libro IX / 549
Libro X / 593

Se terminó de imprimir en
Artes Gráficas Piscis S.R.L., Junín 845,
(C1113AAA) Buenos Aires, Argentina.
Mes de Agosto de 2005